

**Мировоззренческое
содержание
категорий
и законов
материалистической
диалектики**

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
УКРАИНСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА СССР

Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики

КИЕВ
«НАУКОВА ДУМКА»
1981

В монографии исследуются фундаментальные проблемы марксистско-ленинской философии: соотношение философии и мировоззрения, место и роль категорий и законов диалектики в системе мировоззрения, социально-практическая обусловленность и культурно-историческое содержание категорий, их особенности в различных типах культуры и мировоззрения и др. Особое внимание уделяется возрастанию роли мировоззрения и его принципов в познании и революционном преобразовании мира.

Для научных работников, преподавателей и студентов философских факультетов.

Ответственные редакторы
В. И. Шинкарук, А. И. Яценко

Рецензенты
*М. Л. Злотина, В. И. Мазепа,
В. И. Осичнюк*

Редакция философской
и правовой литературы

М $\frac{10502-340}{M221(04)-81}$ — 11-81 0302020100

© Издательство «Наукова думка», 1981

Введение

Разработка теории материалистической диалектики как целостной системы знаний занимает центральное место в марксистско-ленинских философских исследованиях. Она предполагает глубокое осмысление и содержательное использование огромного методологического и мировоззренческого потенциала материалистической диалектики, значимость которого все более возрастает по мере развития общественной практики и научного познания.

Особую актуальность приобрел названный вопрос на современном этапе развития нашей страны в связи с выдвинутой XXVI съездом КПСС масштабной программой дальнейшего приумножения материальных и духовных богатств общества зрелого социализма. В материалах XXVI съезда КПСС подчеркивается необходимость дальнейшего углубленного исследования проблем диалектического и исторического материализма, осмысления новых явлений жизни, укрепления связи философских исследований с практикой коммунистического строительства¹.

Потребностями современности диктуется все более органичное взаимодействие методологических и мировоззренческих функций марксистско-ленинской философии. Такое взаимодействие связано в частности с тем, что комплексный характер большинства актуальных теоретических проблем, для решения которых необходимо объединение усилий представителей общественных, естественных и технических наук, с особой остротой ставит вопрос об усилении синтезирующей, интегративной роли философии, о всемерном совершенствовании методологии комплексных исследований на основе материалистической диалектики. Марксистско-ленинская философия призвана осуществлять одновременно и теоретический

¹ См.: Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 78, 145.

и методологический вклад в решение комплексных проблем, выявляя их фундаментальные общемировоззренческие аспекты. В этом наглядно проявляется единство мировоззренческих и методологических функций марксистско-ленинской философии, реализующееся в процессе конкретного применения материалистической диалектики для исследования сложных явлений и процессов во всех областях действительности, а также для философского осмысления новейших достижений специальных наук.

Необходимость учета такой мировоззренчески-методологической целостности марксистско-ленинской философии все более очевидна и в связи с тем обстоятельством, что на соотношении мировоззренческих и методологических сторон философского знания все чаще спекулирует современная буржуазная философия. Последнее было продемонстрировано в частности на XVI Всемирном философском конгрессе, посвященном выяснению соотношения философии и мировоззренческих проблем современной науки.

Важнейшей составной частью осмысления взаимосвязи коренных вопросов диалектико-материалистической методологии и мировоззрения является обстоятельный анализ мировоззренческого содержания принципов, законов и категорий материалистической диалектики. Исследование названных вопросов — не только одно из эффективных средств дальнейшего развития всех составных частей предмета марксистско-ленинской философии; в условиях, когда философский анализ социальных явлений все более органично включается в процесс выработки крупномасштабных практических решений, такое исследование имеет весьма важную практическую значимость для дальнейшего повышения мировоззренческой и методологической культуры специалистов различных сфер общественного производства, для формирования коммунистического мировоззрения у всех трудящихся, т. е. решения той задачи, которая, как отмечается в постановлении ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», является сердцевиной идеологической деятельности нашей партии².

² О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы. Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 г. М., 1979, с. 9.

Марксистско-ленинская философия осуществляет теоретическое осмысление сущности, путей и средств формирования научного мировоззрения. Образуя мировоззренчески-теоретическое ядро духовной культуры развитого социализма, она является важным фактором формирования духовного облика советского человека, системы его социальных ценностей и идеалов. Задачи практического совершенствования политико-воспитательной, идеологической работы требуют углубленного теоретического осмысления мировоззренческой функции диалектического и исторического материализма. Подчеркивая возрастающее значение такого осмысления, редакционная статья журнала «Коммунист» указывает на то, что «дальнейшее творческое развитие марксистско-ленинской философии как ядра ясного и целостного мировоззрения, соответствующего научной истине и высоким гуманистическим идеалам социального прогресса,— важнейшая задача философских кадров»³.

В последнее десятилетие в советской философской литературе появился ряд работ, посвященных мировоззренческому содержанию марксистско-ленинской философии.

Согласно координационному плану Комиссии Отделения философии и права АН СССР по координации исследований в области материалистической диалектики на Институт философии АН УССР возложена координация научных исследований по философско-мировоззренческим проблемам диалектики. За последние годы здесь изданы такие монографии, как «Диалектический и исторический материализм — философская основа коммунистического мировоззрения», «Человек и мир человека», «Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий», «Практика, познание, мировоззрение», «Категории диалектики, их развитие и функции», книги, посвященные философско-мировоззренческому анализу деятельности, практики, целеполагания, категорий «пространство и время», «историческая реальность», «сущность и видимость». Подготовлены к изданию новые работы. Развернуто философское исследование

³ О состоянии и направлениях философских исследований.— Коммунист, 1979, № 15, с. 74.

фундаментальных мировоззренческих и методологических проблем теории культуры.

Одним из итоговых этапов этой работы стало проведение в ноябре 1979 г. в Киеве Всесоюзного симпозиума «Мировоззренческий аспект законов и категорий материалистической диалектики». Его участники обсудили широкий круг вопросов, относящихся к области мировоззренческих проблем современной марксистско-ленинской философии. Творческие дискуссии, состоявшиеся на симпозиуме, показали своевременность и эвристическую продуктивность мировоззренческого подхода к исследованию всей проблемной области диалектико-материалистической философии, прежде всего таких вопросов, как: классовый, партийный характер мировоззрения; взаимосвязь социально-классовых и гносеологических характеристик мировоззрения в процессе его генезиса как социокультурного феномена; принцип единства диалектики, логики и теории познания с точки зрения концептуального осмысления истории общественной практики; особенности формирования предмета и категориального аппарата философской науки в связи с генезисом материального и духовного производства; особенности взаимодействия метода материалистической диалектики, теории человеческой деятельности и культуры; преемственность истории с точки зрения зарождения и утверждения принципов коммунистического гуманизма; особенности превращения природы в материальный и духовный мир человеческой культуры, роль в этом процессе современной научно-технической революции; социокультурная масштабность диалектико-материалистического принципа практики, особенности практической обусловленности духовного освоения мира и их отображение в мировоззрении; сущность мировоззрения как формы общественного самосознания человека и способа практически-духовного освоения мира, общность и различие философии и мировоззрения; соотношение исторических типов и структурных уровней мировоззрения, их значимость в формировании всесторонне развитой личности; взаимосвязь мировоззренческих и методологических аспектов законов и категорий диалектики; мировоззренческая функция категорий как универсальных форм сознания и узловых пунктов интеграции знания, самосознания, целеполагания; социально-практическая и мировоззренческая обусловленность познания, ее отображение в понятийном со-

держании материалистической диалектики как логики и теории познания; культурологический аспект категорий; понятийное содержание категорий диалектики как теоретической основы и обоснования коммунистического идеала; роль категорий как форм освоения совокупного общественно-исторического опыта на различных этапах социализации личности; значение осмысления социально-мировоззренческого содержания принципов, законов и категорий материалистической диалектики для критики современной буржуазной философии и т. п.

Теоретический анализ названных вопросов, всестороннее раскрытие органического единства мировоззренческих и методологических функций философских категорий в марксистско-ленинском обществоведении и современном естествознании представляют собой, по мнению участников симпозиума, перспективное направление философских исследований.

Предлагаемая вниманию читателей книга — попытка систематизировать и изложить в определенной последовательности основные вопросы, рассматривавшиеся на симпозиуме. Она отображает многоплановость проблематики и подходов к исследованию этой проблематики, проявившуюся в процессе работы симпозиума, и вместе с тем дает, на наш взгляд, достаточно полное представление о ряде фундаментальных идей, получивших общее признание на симпозиуме.

Как теоретическая основа мировоззрения марксистско-ленинская философия дает научное решение мировоззренческих проблем, раскрывает специфику мировоззрения, его категориальную структуру, закономерности формирования и механизмы функционирования в системе духовной культуры развитого социализма. Этим вопросам и посвящена первая часть книги — «Мировоззрение, философия, культура».

Авторы исходят из того, что эффективным методологическим средством анализа мировоззренческого содержания диалектического и исторического материализма является последовательное проведение принципа практики, социально-деятельностного подхода. Принципиально важным в этом плане является положение редакционной статьи журнала «Коммунист»: «...Социально-философское знание должно рассматриваться как сфера не только применения законов и категорий диалектического материализма, но и их разработки. Такая поста-

новка вопроса предполагает более глубокое понимание взаимоотношения всеобщего и особенного. Своеобразие закономерностей развития общества и мышления недостаточно рассматривать лишь как частный случай всеобщих закономерностей, только как особенное их проявление. Подобно тому, как высшие формы социального развития являются ключом к пониманию низших, так и познание общих законов самой социальной сферы в целом может и должно являться ключом к более глубокому и всестороннему пониманию общих закономерностей развития, к разработке проблем методологии и логики научного познания»⁴. Приведенное положение ориентирует на преодоление все еще имеющей место известной разобщенности работ в области диалектического материализма, исторического материализма и других сфер философского познания.

Вся философская проблематика так или иначе является теоретической трансформацией центральной мировоззренческой проблемы «человек-мир». Выяснению понятийного содержания категорий, непосредственно отражающих это отношение, посвящена часть «Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения».

Анализ категорий как основных логических средств философско-мировоззренческого сознания составляет содержание третьей части: «Социально-практические основания, культурно-историческое содержание и мировоззренческая функция категорий». Авторы настаивают на том, что для раскрытия мировоззренческой функции категорий необходимо преодолеть не только сугубо онтологистскую, но и односторонне гносеологистскую их трактовку, рассматривая категории как формы познания, самосознания и целеполагания. Этому способствует осмысление категорий как универсальных форм практики, схем деятельности, в которых аккумулированы всеобщие формы предметности и общественных отношений. Понятийное содержание категорий философии связано с ее ориентацией не только на научное познание, но и человеческую культуру в целом. В предлагаемой вниманию читателя книге уделено значительное внимание проблемам философского рассмотрения культуры. Характерно, что именно исследования мировоззренческой функции

⁴ О состоянии и направлениях философских исследований.— Коммунист, 1979, № 15 с. 72—73.

философии привели к осознанию того, что сферой, которая непосредственно питает мировоззрение и в которой оно реально функционирует, является культура. Осознание же названного факта способствует расширению «эмпирической базы» диалектического и исторического материализма, включающей в себя осмысление всего духовного опыта человечества, воплощенного в культуре. Продуктивность такого подхода продемонстрирована в работе на примере анализа ряда фундаментальных философских категорий.

В последней части монографии раскрывается мировоззренческая обусловленность и категориальное выражение познавательного отношения человека к миру. Рассмотрение познания с точки зрения специфики мировоззрения, миропонимания, рефлексии, во всем богатстве его культурно-исторических контекстов с особой убедительностью свидетельствует о недопустимости обособления методологической функции марксистско-ленинской философии от мировоззренческой. Философская методология является не просто более общей в ряду конкретно-научных методологий, как это иногда представляется. Именно потому, что марксистско-ленинская философия выступает мировоззренческой теорией, она играет всеобщеметодологическую роль, роль мировоззренческого метода.

Через всю книгу проведена идея, что благодаря своей обращенности к человеку, фундаментальным проблемам его бытия, ориентации на осмысление актуальных вопросов современного общественного развития с позиций коммунистического идеала марксистско-ленинская философия реализует свою мировоззренческую функцию. Материалистическая диалектика является способом мышления, адекватным революционным преобразованиям современной эпохи. Понятийное содержание законов и категорий материалистической диалектики — неотъемлемый элемент духовной культуры развитого социализма, элемент, составляющий ее мировоззренческую quintessence. Степенью адекватности отражения в понятийном содержании философских законов и категорий современного состояния практики, научного познания, культуры определяется эффективность их функционирования в духовной культуре общества. Овладение диалектико-материалистическим способом мышления, понятийным содержанием категорий является необходимым

условием воспитания высокой мировоззренческой культуры личности — духовной основы активной жизненной позиции строителя коммунизма.

Монографию написали:

часть первую, главу I — академик АН УССР Шинкарук В. И., главу II — член-кор. АН Казахской ССР Абдильдин Ж. М., главу III — канд. филос. наук Давыдова Г. А., главу IV — доктор филос. наук Джигоев О. И., главу V — канд. филос. наук Табачковский В. Г., главу VI — канд. филос. наук Тарасенко Н. Ф.; часть вторую, главу I — доктор филос. наук Давидович В. Е., главу II — доктор филос. наук Буюева Л. П., главу III — доктор филос. наук Каган М. С., главу IV — канд. филос. наук Есипчук Н. М., главу V — Довгаль А. А.; часть третью, главу I — доктор филос. наук Яценко А. И., главу II — доктор филос. наук Абишев К. А., главу III — канд. филос. наук Булатов М. А., главу IV — доктор филос. наук Крымский С. Б., главу V — канд. филос. наук Звиглянич В. А., главу VI — доктор филос. наук Бычко И. В.; часть четвертую, главу I — доктор филос. наук Украинцев Б. С., главу II — доктор филос. наук Лекторский В. А., главу III — Быстрицкий Е. К., главу IV — канд. филос. наук Кузнецов В. И., главу V — канд. филос. наук Андрос Е. И., введение — Яценко А. И., Табачковский В. Г.

Научно-вспомогательную работу выполнили Аношкина Л. Г. и Ленчовский Р. И.

Мировоззрение, философия, культура

I. Категориальная структура научного мировоззрения

Всесторонняя разработка проблемы коммунистического воспитания трудящихся — одно из главных направлений дальнейшего творческого развития ленинского теоретического наследия в деятельности КПСС. Обобщив огромный опыт практической деятельности КПСС по коммунистическому воспитанию трудящихся в условиях зрелого социализма, «Центральный Комитет партии сформулировал задачи улучшения идеологической, политико-воспитательной работы. Они изложены в постановлении ЦК КПСС от 26 апреля 1979 года. Это — документ долговременного действия»¹. В нем подчеркивается: «Сердцевиной идеологической, политико-воспитательной работы было и остается формирование у советских людей научного мировоззрения, беззаветной преданности делу партии, коммунистическим идеалам, любви к социалистической Отчизне, пролетарского интернационализма»². Среди актуальнейших проблем, на разработке которых признано целесообразным сосредоточить внимание уче-

¹ Брежнев Л. И. Отчет Центрального Комитета КПСС XXVI съезду Коммунистической партии Советского Союза и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. — В кн.: Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 75.

² О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы. Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 г., с. 9.

ных, в постановлении названы проблемы формирования марксистско-ленинского мировоззрения разных групп трудящихся. Важным моментом в решении этих проблем является выяснение философского содержания научного мировоззрения, его основных категорий и диалектических связей между ними.

На первый взгляд может показаться, что вычленить основные категории мировоззрения и тем самым выяснить его категориальную структуру можно, проанализировав узловые категории и категориальные структуры самой философии, иначе говоря, раскрыть категориальную структуру мировоззрения проще всего, отождествляя ее с категориальной структурой философии. В этом случае основной вопрос философии, а также такие категории, как мышление и бытие, материя и сознание, природа и дух, должны рассматриваться соответственно как основной вопрос и узловые категории любого мировоззрения.

Однако такое упрощение вызывает серьезные возражения. Во-первых, мировоззрение как форма общественного самосознания человека возникает исторически значительно раньше, чем происходят отделение умственного труда от физического и становление на этой основе философии и науки; возникновение мировоззрения исторически связано по крайней мере с эпохой родового строя (ритуальное захоронение умерших сородичей, тотемизм и др.); ключ к раскрытию категориальных структур этого первобытного мировоззрения дает мифология, которая исторически предшествует философии. Во-вторых, становление философии как формы общественного сознания происходит на основе трансформации мировоззренческих проблем, возникавших в процессе мифологического освоения мира, в собственно философские проблемы, на основе сознательного поиска способов их теоретического разрешения; философия есть форма теоретического разрешения мировоззренческих проблем, которые сначала возникают вне ее, порождаются самой практикой общественной жизни и развитием этой практики. В-третьих, мировоззрение предшествует философии и в развитии индивидуального сознания: индивид способен овладевать философскими знаниями лишь в определенном возрасте и на определенной теоретической, научно-культурной базе. Однако это не означает, что до изучения философии у индивида не формируется мировоззрение. Оно

формируется на почве освоения духовной культуры данного общества, а уже через нее — и определенных философских представлений.

Становление мировоззрения личности в социалистическом обществе, где изучение марксистско-ленинской философии вошло в систему народного образования, происходит с помощью освоения всей духовной культуры социалистического общества. Мировоззренческие знания, которые дает марксистско-ленинская философия, органически влияют на формирование мировоззрения советских людей уже в детстве, в семье и школе, но опосредованно, через освоение пронизанной марксистско-ленинскими идеями духовной культуры социалистического общества.

Опосредование связи мировоззрения и философии духовной культурой еще более явственно выступает в прошлые эпохи. В первобытном обществе формирование мировоззрения людей происходило на основе усвоения духовной культуры, пронизанной мифологическими представлениями. Философии тогда вообще еще не существовало. В классовых эксплуататорских обществах, когда философия уже возникла и развивалась, связь мировоззрения общества и особенно мировоззрения трудящихся масс с философией опосредовалась преимущественно религией и через нее — всей духовной культурой общества. Учитывая все это, ключ к выяснению категориальной структуры мировоззрения следует искать не на пути раскрытия соотношения понятий «философия — мировоззрение», а в диалектических связях «духовная культура — мировоззрение—философия—духовная культура».

В связи с этим возникают вопросы: каково соотношение узловых категорий мировоззрения, духовной культуры и философии, в чем заключается единство и различие категориальной структуры мировоззрения, культуры и философии? Если речь идет о научном мировоззрении, то в чем заключается диалектика единства и различия категориальных структур этого мировоззрения, социалистической духовной культуры и марксистско-ленинской философии?

В постановлении ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы» указывается, что результаты исследований в области общественных наук должны способствовать развитию духовной культуры нашего общества. И вопрос о струк-

туре мировоззрения и ввиду этого — о категориальной структуре социалистической духовной культуры имеет непосредственное практическое значение для решения тех задач, которые ставит перед нами партия.

Рассмотрим прежде всего вопрос о соотношении категорий мировоззрения и категорий культуры. За последние годы советские философы, историки и культуроведы создали фундаментальные труды, посвященные философскому анализу проблем духовной культуры, разным историческим этапам ее развития, узловым категориям каждого из этих этапов (например, «Категории средневековой культуры» Н. Я. Гуревича и др.). Однако, когда мы знакомимся с этими работами, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в них четко не различаются категории культуры и категории мировоззрения. Категории «пространство», «время», «мир» и др. рассматриваются как категории культуры, а их специфические связи и мировоззренческие функции — как категориальная структура культуры.

Есть ли смысл в таком отождествлении категорий мировоззрения и культуры? На наш взгляд, если брать духовную культуру в целом, во всем том объеме, в котором она охватывается в философских и историко-культурных исследованиях, то категории мировоззрения, несомненно, являются категориями культуры. Можно также сказать, что некоторые категории культуры — это категории мировоззрения. Более того, если речь идет о духовной культуре, то основой категориальных отношений духовной культуры выступают категориальные связи мировоззрения. В основе системы категориальных связей духовной культуры лежит категориальная структура присущего ей мировоззрения.

Но в то же время ряд категорий духовной культуры нельзя отнести к категориям мировоззрения. Они могут иметь мировоззренческое содержание, но не всегда и не во всех аспектах. Возьмем, например, сказки. При анализе культуры той или иной эпохи сказки, легенды, мифы, эпос и др. рассматриваются как феномены культуры. И нельзя характеризовать культуру того или иного народа, не изучив созданных им сказок. Мировоззренческий аспект исследования сказок, на наш взгляд, заключается в раскрытии сказочного мира как формы мировоззрения человека определенного возраста. Сказочный мир детства — важный компонент, который выявляет особен-

ность детского мировосприятия. Чрезвычайно важным компонентом культуры являются также детские игры. Вместе с тем они имеют и большое мировоззренческое значение. И нам следует реализовать мировоззренческий подход к этому явлению. Что такое игры? Ведь это и есть способ приобщения подрастающего поколения к формам жизнедеятельности взрослых, который обеспечивает освоение общественных отношений через «проигрывание» в воображении.

Можно привести еще один пример, характеризующий отличие мировоззренческого подхода к раскрытию содержания феноменов культуры от обычного культурологического. Речь идет об истории как системе исторических знаний. Каждая культура, начиная, скажем, с античной, включает в себя этот феномен. Но история (с точки зрения исторических знаний) — это вместе с тем и категория мировоззрения. Она выявляет свою мировоззренческую функцию, когда рассматривается как форма самосознания человека, посредством которой осознается причастность индивида к своему народу и к человечеству вообще. Это форма, через которую, например, категория времени становится способом видения мира. Без истории ее нет.

Таким образом, существуют категории культуры, которые имеют важные мировоззренческие аспекты и должны рассматриваться в системе мировоззрения. Но между ними есть грани. Как их найти? Что служит для нас критерием мировоззренческого подхода к категориям культуры? Для реализации такого подхода необходимо взять мировоззрение прежде всего как форму общественного самосознания человека. Мировоззрение — это обобщенные представления о мире, природе и обществе в их единстве, о человеке и его месте в мире, смысле бытия и др. Но эти представления становятся элементами мировоззрения тогда, когда они интегрируются в форму общественного самосознания человека, где узловыми категориями выступают понятия «человек» и «мир», через которые субъект мировоззрения (индивид, социальная группа, класс или социум в целом) осознает свое место и назначение в мире. С этой стороны важным является исследование самого генезиса понятий «человек» и «мир» как узловых категорий мировоззрения. Этот генезис был довольно длительным. Человеческое самосознание формировалось в процессе многовековой практики челове-

чества. Развитой формы общественное самосознание человека достигает тогда, когда последний выделяет себя из природы не только практически, но и «теоретически», осмысливая отличие своего, человеческого способа действия от способов действия всех иных существ и природы как таковой. Появление этой формы общественного самосознания происходит на основе развития жизнедеятельности рода, разложения родоплеменных отношений, формирования более широких исторических общностей людей — народностей, установления между ними систематических торговых, культурных и иных связей и возникновения государств.

Процесс формирования общественного самосознания человека как осмысления родового единства всех людей и единого для всех них человеческого способа действия был сложным и противоречивым. Уже в мифологии периода разложения родового строя и формирования классового общества и государства происходит «космизация» понятия «мир» (мир — это космос, Вселенная) и «универсализация» вопроса о происхождении человека (с вопроса о происхождении того или иного рода он перерастает в вопрос о происхождении человека и людей вообще). В первых возникших философских учениях осуществляется осознание отдельных элементов универсальной природной закономерности, единого происхождения всего сущего, в том числе человека, ставится вопрос о «строении» Вселенной и о месте и назначении в ней человека. Выбатываются определенные представления о всемирном равенстве всех людей, о единых моральных нормах их поведения именно как людей («стоицизм», отчасти раннее христианство и др.). Все это — становление элементов общественного самосознания, благодаря которому индивид осваивает мир, исходя из общественно выработанных представлений как об окружающей действительности (обществе и природе в их единстве), так и о человеке, его человеческой сущности, его месте и назначении в мире, о смысле его бытия и др. Эти представления составляют основное содержание более или менее развитого мировоззрения. Его узловыми категориями являются, как уже отмечалось, понятия «мир» и «человек» — мир в его отношении к человеку и человек, самоопределяющийся в мире. В различные исторические эпохи и при определенных соответствующих социальных условиях эти категории наполняются разным социально-классо-

вым содержанием. Возникновение этих категорий и их объективное содержание обусловлены в конечном итоге всей общественной практикой.

Непонимание отмеченного обстоятельства долгое время затрудняло философское осмысление происхождения мировоззренческих категорий. Известно, что Кант, анализируя категорию «мир», пытался доказать, что мир в целом никогда человеку в его опыте не дан и не может быть дан, что это — априорная идея. И в самом деле, понятие «мир в целом» предполагает мир как замкнутый в себе объект, в то время как объективная действительность, Вселенная, не имеет очерченных опытом границ.

Где же генетически берется «самозамкнутость» в понятии «мир в целом», если он безграничен? Она возможна благодаря тому, что категориальные структуры мировоззрения типа «мир в целом», «человек» и др. являются понятиями, которые отражают объективную действительность сквозь призму общественных отношений, в них выражена целостность «социума». В староукраинском и старорусском языках категория «мир» («мыр») этимологически связана с понятием «мир» как община («быть на миру»). Тут неявная непосредственная связь понятия «мир» с общиной, вопроса о происхождении мира с вопросом о происхождении общины, рода и др. Отсюда и берет начало понятие о происхождении «мира».

По своему содержанию все категории мировоззрения в их связях и отношениях отражают действительность так или иначе сквозь призму социальных отношений и, таким образом, в классовом обществе носят классовый характер. Скажем, в буржуазном мировоззрении человек всегда имеет качества и особенности буржуа; природа человека воспринимается как природа самого буржуа.

Категориальная связь «человек — мир» конкретизируется в категориальных связях «человек — природа», «человек — общество», «человек — история», «человек — природа — общество — история», между ними есть градации, которые требуют исследования.

Единственно научное понимание человека и мира в их взаимоотношениях дает марксистско-ленинская философия. Она впервые научно ответила на все те вопросы, которые ставит мировоззрение человека как форма его общественного самосознания³. Выработанное марксист-

³ См. об этом подробно в кн.: Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения. Киев, 1977.

ско-ленинской философией научное понимание мира (природы и общества в их единстве), происхождения и общественной сущности человека, его места в мире, смысла его бытия, закономерностей развития природы и общества, средств их познания и использования и др. образует мировоззренческую основу социалистической культуры и через нее обеспечивает формирование научного мировоззрения на всех этапах становления личности — от детства до духовной зрелости⁴.

Органическое единство мировоззрения и духовной культуры выявляется не только в том, что последняя немыслима без выработки и выражения в ней общественного самосознания человека, но и в том, что культура включает в себя мировоззрение как способ духовно-практического освоения мира. Культура (в широком понимании — материальная и духовная) — это общественно-историческое материальное и духовное освоение (очеловечивание) природы, превращение ее в мир человеческого бытия. В свою очередь этот мир человеческого бытия тогда выступает как культура, когда он осуществляет функцию «формообразований человеческого духа», т. е. развития человека.

Поэтому крайне необходимо раскрыть отношение мировоззрения к материальному и духовному освоению мира человеком, определить его место в этом освоении. Дело в том, что и само мировоззрение есть не что иное, как способ духовно-практического освоения мира. Освоение мира общественным человеком осуществляется в трех основных формах: 1) как материально-практическое: преодоление «внешности», «чуждости» мира с помощью его преобразования в процессе труда, материального производства, преобразования природы; 2) как духовно-практическое: преодоление «чуждости» мира, внешних сил, которые господствуют над человеком, в воображении, в сознании, в мышлении; 3) как теоретическое: познание природы, закономерностей мира, в его независимом от человека самобытии.

Мировоззрение представляет собой единство теоретического (как форма общественного самосознания человека) и духовно-практического освоения мира (как

⁴ См. подробнее: *Шинкарук В. І.* Науковий світогляд — ідейна основа формування всебічно розвиненої особи.— Філософська думка, 1976, № 2.

способ и средство его преобразования). Узловыми категориями мировоззрения как формы общественного самосознания являются «человек» и «мир». Когда же оно берется как способ духовно-практического освоения мира, такими категориями являются понятие о мире как наличной действительности (мир предметной практической жизнедеятельности) и мир бытия за этой действительностью (за непосредственной жизнедеятельностью). В основе этого освоения мира посредством его удвоения — противопоставления мира наличного бытия миру за ним — лежит материально-практическое преобразование мира через целеполагание.

Категориальная связь «мир наличного бытия» и «мир за миром наличного бытия» в разные исторические и социально-культурные эпохи имела неодинаковое содержание. Элементарная форма этого противопоставления — «загробный» мир, мир «после смерти», представления о котором возникали еще в первобытном обществе. Уже первобытный человек «удваивал» мир на непосредственный, «видимый» и «невидимый», в котором якобы пребывают предки и в который отходят умершие или спящие. Это первобытное удвоение мира касается большей частью отдельного индивида, между тем заботиться о будущем индивида надлежит социуму, коллективу и обществу. В антропогенезе человечество смогло сформироваться, вырваться из животного состояния, в частности, благодаря тому, что выработало способность заботиться не только о потомстве, но и о человеке вообще как носителе человеческих общественных отношений до и после его смерти. Проблема смерти и бессмертия — чрезвычайно важная мировоззренческая проблема. Она пронизывает всю историю духовной культуры человечества.

Другим «срезом» противопоставления мира наличного бытия и мира за ним является противопоставление их как разных социальных и социально-исторических миров: настоящего, прошлого и будущего, которые поляризуются категориями добра и зла, правды и лжи, истины и заблуждения. Скажем, согласно античной мифологии мир счастливого человеческого бытия — в прошлом, «золотой век» уже был, наступил жестокий железный век. В религиозном мировоззрении это представления о «вечном блаженстве», «аде» и «рае», «воскресении», «царстве божием на земле» и др., где в эсхатологической форме вырабатывается представление о грядущем мире правды,

добра и справедливости. Эти религиозные представления — продукт отчужденного сознания, отражающего социальное угнетение человека в его реальной общественной жизни.

Коренным образом отличаются от таких представлений те идеалы будущего, которые формируются в марксистско-ленинском мировоззрении и отражают реальную практику борьбы эксплуатируемых против эксплуататоров. В научном, коммунистическом мировоззрении построение мира будущего, мира освобождения от социального угнетения выступает делом революционной практики самих трудящихся масс. Тут теоретическое построение будущего — это его предвидение на основе познания законов общественного развития.

Научное мировоззрение, в противовес религиозному, опирается на научное познание и практическое использование объективных законов. Это мировоззрение ориентирует человека на практическое преобразование действительности согласно коммунистическому идеалу.

Категориальная связь мира наличного бытия и мира грядущего опирается в мировоззрении на восприятие и переживание воображаемого как действительного, будущего как настоящего, возможного как действительного. В мировоззрении мир будущего (а в широком понимании — «мир за этим настоящим») воспринимается и переживается как непосредственная реальность. В этом состоит особенность мировоззрения.

Что же обеспечивает возможность переживать воображаемое, то, что создается в мышлении (теории, сознании), как действительное? Чрезвычайно большую роль тут играют человеческие чувства (не эмоции, а именно чувства) — те, которые К. Маркс назвал духовными и вопрос о предмете которых он поставил в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Особенности предмета ощущений, восприятий и представлений широко исследуются в психологии и теории познания. Особенности же предмета духовных чувств еще требуют выяснения.

«В первом приближении» можно сказать, что особенностью предмета человеческих чувств как духовных является то, что он (предмет) представляет внутренне расчлененное единство идеального и реального, материального и духовного. Возьмем, например, такое чувство, как любовь к Родине. Предмет его — Родина — несомненно, объективная реальность. Но одновременно Родина — что-

то идеально-реальное, Родина—мать. То же самое можно сказать о предмете любви мужчины и женщины: он также есть единство идеального и реального. «За плечами» любимой или любимого стоит идеал. И способность к этому чувству вызревает тогда, когда индивид проходит через этап так называемой платонической любви, когда этот идеал формируется. Предмет всех человеческих чувств так или иначе представляет собой единство идеального и реального, чувства сплавляют идеальное и реальное в мировоззрении, позволяют переживать идеальное как реальное, материальное как духовное. Более того, особенность человеческих чувств и их чрезвычайно важная роль в мировоззрении состоят в том, что ради их удовлетворения человек готов идти на самопожертвование. Он способен даже отдать жизнь ради предмета своих духовных чувств. Поэтому *предметы духовных чувств являются смысложизненными предметами.*

Мировоззрение как духовно-практическое освоение мира — это такое его освоение, в котором реализуются общественно выработанные понятия о добре, правде, справедливости, счастье, иначе говоря, идеи истины, добра и красоты. И не просто идеи, а идеалы. На наш взгляд, идеал — это идея, которая стала предметом человеческих чувств — идеально-реальным, в реализацию которого человек вкладывает энергию, ради чего способен идти на любые испытания. Мир будущего именно и формируется теми идеями, которые, превращаясь в предмет человеческих чувств, становятся идеалами.

Идеал является своеобразным «сплавом» знания о мире и переживания этого мира, знания о сущем и видения перспектив его развития, переживания мира как должного. Он важный мировоззренческий ориентир во всей жизнедеятельности личности, развитие которой не сводится лишь к увеличению знаний о мире. В. И. Ленин особенно подчеркивал необходимость учета мировоззренческого потенциала знаний, который реализуется в процессе превращения знаний в убеждения. Более того, в основе самого интеллектуального развития лежит овладение мировоззренческими принципами, которые целенаправляют мышление на достижение истины.

В реализации человеческой способности воспринимать и переживать будущее как настоящее, возможное как действительное и вкладывать энергию в его реализацию исключительно важное значение имеет такой фе-

номен человеческого сознания и духовной жизни вообще, как надежда. Мир будущего, в какой бы форме он ни представлялся, как в индивидуальном, так и в общественном бытии,— мир возможностей. Мир прошлого — мир реализованных или утраченных возможностей. Наши представления о будущем — это поиск и переживание разных возможностей, создание на их основе представляемого образа будущего бытия. Да и сам процесс творчества — это прежде всего открытие возможностей. В этом и заключается, в частности, большая творческая роль мечты, взлета человеческой фантазии, с помощью которых человек, окидывая взором безбрежное море абстрактных возможностей, открывает реальные возможности. В процессе открытия этих возможностей соответственно интересам, ожиданиям и стремлениям человека и формируется такой психологический феномен духовной жизни, как надежда. Без надежды невозможно мировоззрение как активное переживание и вживание в будущее, стремление отдать себя этому будущему, нет активной жизненной позиции.

Надежда — это единство противоположностей: знания и веры. Это — мечта, в реализацию которой человек поверил (которая стала объектом веры). А мечта может стать предметом веры, когда возможность ее объекта выявлена познанием⁵. Вера — один из очень важных феноменов духовной жизни человека. Она обнаруживается в восприятии вероятно истинных знаний как достоверных в той ситуации, когда нам нужно решать жизненно важные дела, а достоверного знания у нас нет и еще не может быть.

В творческих актах сознания вера играет существенную роль. Необходимо подчеркнуть, что речь идет не о религиозной вере, а о вере как необходимом свойстве человеческого сознания вообще. Религиозная вера — это отчужденное проявление названного свойства. Как уже отмечалось, особенностью человеческого сознания есть то, что оно способно воображаемое переживать как действительное, прошлое и будущее — как настоящее. Вера и есть психологическая установка на восприятие воображаемой реальности как действительной. Но воображае-

⁵ См.: подробнее: Человек и мир человека, а также: *Шинкарук В. И.* Философия и мировоззрение.— *Общественные науки*, 1979, № 5.

мая реальность не является обязательно фантастической, иллюзорной. Она может быть истинной, но еще не проверенной. Поэтому вера противоположна не знанию вообще, а достоверному знанию. Где знание достоверно, там вера не нужна, ей там «нечего делать». Существует мнение, что вера превращает знания в догмы и что, следовательно, в науке она не только не нужна, но и вредна. Нам кажется, что это заблуждение. Например, когда ученый выдвигает «сумасшедшую» идею, которая в лучшем случае является гипотезой, он не сможет вложить в нее всю свою энергию, всю жизнь, если не воспринимает ее как истинную. Тут вера является психологической установкой на восприятие вероятно истинного знания как достоверно истинного. Как психологический феномен она генетически связана с целеполагающей творческой деятельностью, включает в себя видение и предвидение будущего, однако как предположения. К предположениям практической жизни мы относимся как к принятым на веру знаниям. Объективно предположение — это вероятное знание, оно превращается в достоверное знание после выполнения действия. Но чтобы осуществить это действие, нужно поверить в истинность предположения, в его достоверность.

Вера противоречива. Она всегда опирается на авторитет, и в этом состоит ее ограниченность. Но в этом также заключается ее важное достоинство. Так, большинство знаний в детском возрасте мы принимаем на веру, под влиянием авторитета родителей и учителей. И без их авторитета воспитание невозможно. Кроме того, вера имеет ту важную особенность (и в этом ее большое преимущество), что она способна выявить и реализовать скрытую, на первый взгляд, возможность, способствуя тому, что человек может сделать то, что кажется невозможным. Она вдохновляет человека, возвышает его над обстоятельствами.

Вера, надежда, мечта, духовные чувства (а положительным проявлением всех их есть любовь в самом широком значении этого слова) — это исключительно важные категории духовной жизни человека и общества и, таким образом, духовной культуры. Без них нет мировоззрения. В марксистско-ленинском мировоззрении они наряду с теоретическими знаниями, и на основе последних, обеспечивают восприятие и переживание коммунистического будущего (в единстве общественного и инди-

видуального, личного) как мира высших жизненных ценностей. Успешное формирование коммунистического мировоззрения невозможно без учета этих его категориальных структур.

В условиях развитого социализма коммунистическое мировоззрение формируется в сознании широких трудящихся масс в процессе коммунистического воспитания и непосредственной практики общественной жизни. Это воспитание в нашей социалистической действительности начинается с освоения социалистической культуры уже в процессе первичной социализации, в детстве, через освоение норм и принципов социалистического образа жизни, его духовной идеологической атмосферы.

Мировоззренческие установки, вырабатываемые в ходе коммунистического воспитания и усвоения марксистско-ленинской идеологии, играют направляющую и организующую роль во всех сферах жизнедеятельности. Они определяют социальный смысл жизненных целей человека социалистического общества, видение им перспектив своей жизни.

Коммунистическое мировоззрение открывает широкие горизонты объективного видения мира, что позволяет соотнести жизненные цели и образы желаемой будущей жизни с реальными условиями их осуществления в общественно планируемом и объективно прогнозируемом будущем. Несомненно, мировоззренческое видение будущего, даже когда оно опирается на весь комплекс научных знаний, не может обходиться без веры, ибо достоверно предвидеть все существенно важное для нас в будущем ходе событий невероятно трудно. И все же не вера, а знания определяют основы коммунистического мировоззрения. Говоря о перспективе общественного развития в 80-х годах, Л. И. Брежнев в речи перед избирателями Бауманского избирательного округа Москвы 22 февраля 1980 г. отмечал: «Наступает новое десятилетие. И, наверное, каждый из нас думает: какими они будут, эти восьмидесятые? Что они принесут с собой? Как сложатся судьбы людей, судьбы народов и государств? Конечно, будущее всегда таит в себе неожиданности, такие повороты событий, которые трудно предугадать. И все-таки мы, коммунисты, верим — и не только верим, — мы убеждены, мы знаем, что восьмидесятые годы будут годами новых успехов в коммунистическом строительстве. Они будут годами укрепления и развития

мирового социализма, нового продвижения вперед в деле борьбы за обеспечение прочного мира.

Такая уверенность опирается на анализ итогов нашего собственного и мирового развития, на учет ведущих тенденций в экономике, социальных отношениях и политике»⁶.

В этом определении субъективных и объективных основ оптимистического видения хода событий в 80-х годах глубоко и содержательно выражена структурная связь веры и знаний в научном мировоззрении.

II. Историчность функций философии

Вопрос о предмете философии и ее взаимоотношении с другими науками, несомненно, весьма сложен. При его анализе необходимо обращение к марксистскому принципу историзма, согласно которому «весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»¹. Глубокое и всестороннее изучение предмета философии возможно лишь в том случае, когда последовательно исследуются ее формирование и реальное развитие. При этом, разумеется, философия должна рассматриваться не как абсолютно самостоятельное, самодовлеющее явление, а в тесной связи с общественно-историческим развитием в контексте человеческой истории. Поэтому абстрактное, внеисторическое рассмотрение философии, трактовка ее предмета как того абстрактно-общего, которое представлено в различных философских системах, мало дают для теоретического осмысления этого сложного социального феномена.

Философия, как и другие науки, является в конечном счете продуктом практической, предметной деятельности и обобщения. Ее развитие может быть понято только на основе изучения истории общества в целом, истории производства и общественного разделения труда. «Теорети-

⁶ Брежнев Л. И. Речь перед избирателями Бауманского избирательного округа г. Москвы.— Правда, 1980, 23 февраля.

¹ Ленин В. И. Письмо И. Ф. Арманд. 30 ноября 1916 г.— Полн. собр. соч., т. 49, с. 329.

ческое мышление каждой эпохи,— писал Ф. Энгельс,— а значит и нашей эпохи, это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления»².

Предмет философии — это историческая категория. Было время в развитии человеческого общества, когда еще не существовало философии и науки в собственном смысле этого слова, хотя люди всегда располагали некоторой суммой знания как выражения их общественной практики. Философия же и наука возникли лишь в определенную общественно-историческую эпоху; и причину их возникновения, следовательно, надо искать в социально-экономических условиях, в развитии общества и общественных потребностей людей в эту эпоху. Дело в том, что определенная мера теоретического освоения действительности соответствует определенному уровню развития практической, предметной деятельности человека.

Анализ истории философии и науки свидетельствует о том, что не только их возникновение и развитие обусловлены уровнем развития практики, но и разделение внутри науки, ее дифференциация также отражают определенный этап общественного разделения труда, внутренней расчлененности человеческой деятельности. В античном обществе еще не существовали развитые формы разделения труда. Производственный процесс совершался в основном посредством довольно примитивных орудий труда. Неразвитой форме производства, нерасчлененности производственной деятельности соответствовали синкретичность, неразвитость и нерасчлененность человеческого знания. Поэтому вся наука в античности в основном выступает в форме философии, которая в общем и целом соответствовала уровню развития производства того времени. Философия представляла собой совокупное знание.

Своеобразие философии античности состоит в том, что она являлась совокупной наукой, целостным учением о мире, о мировом космосе. Фалес, Гераклит, Платон,

² Энгельс Ф. Дialeктика природы.— Маркс К.; Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 366.

Демокрит и Аристотель создавали грандиозные философские системы, в которых пытались охватить и объяснить весь существующий мир. При этом они выступали и как физики, и как биологи, и как историки и т. д.

Эта традиция сохранилась почти до Нового времени, до формирования основ буржуазного производства. Однако разделение труда в новое время принципиально отличалось от разделения труда в античности. Для греческого общества, покоящегося на ручном рабском труде, было вполне достаточно такой единой науки, как философия. Естествознание в собственном смысле этого слова еще отсутствовало в античности. Оно явилось продуктом нового разделения труда и новых общественных потребностей.

Философия с ее умозрительными конструкциями не могла удовлетворять и эффективно обслуживать новое производство, его постоянно растущие потребности. Поэтому дифференциация единой системы знания, возникновение новых наук и научных дисциплин являлись общественно-исторической необходимостью. Ф. Энгельс писал: «Современное исследование природы — единственное, которое привело к научному, систематическому, всестороннему развитию, в противоположность гениальным натурфилософским догадкам древних и весьма важным, но лишь спорадическим и по большей части безрезультатно исчезнувшим открытиями арабов —...ведет свое летосчисление с той великой эпохи»³, которая начинается со второй половины XV века.

Все это с необходимостью породило новую ситуацию во взаимоотношении философии и науки. Под напором реальных потребностей общества, общественного производства из прежнего совокупного знания, называемого философией, одна за другой стали выделяться частные науки. В дальнейшем этот процесс дифференциации наук продолжался, человеческое познание все больше углублялось в частности, а связи между отдельными областями знания не попадали в поле зрения науки.

Такое состояние в развитии науки не могло не оказать влияния на общую духовную атмосферу, на содержание и предмет самой философии. Философия действительно изменилась, она стала другой и выполняла уже

³ Энгельс Ф. Дialeктика природы.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 345.

другую функцию, которая была продиктована развитием общества, общественного разделения труда.

Отделившись от философии, каждая наука оформлялась в самостоятельную систему знания, что способствовало прогрессу в развитии человеческого познания. Однако наряду с этим возникла потребность в создании общей картины мира. Обособлявшиеся науки того времени не могли выявлять связи между отдельными областями знания. Философия взяла на себя функцию связи данных конкретных наук, выступила как такая наука, которая претендовала на то, чтобы дать общую картину мира. Такое понимание предмета философии было характерно для рассматриваемого времени.

Отпочкование от философии частных наук имело два важных следствия: самостоятельное развитие этих наук и четкое определение контуров и самой философии. Если в античном мире не существовало проблемы взаимоотношения философии и частных наук, то она возникает в новой исторической обстановке. Отныне задачей конкретных наук становилось исследование определенных сторон, аспектов объективного мира; философия же должна была создавать обобщающую картину мира, реализовывать единство человеческого знания.

Такое понимание философии, взаимоотношения философии и естествознания вовсе не было ошибкой, заблуждением, оно отражало объективное положение вещей. Дело в том, что в новой общественно-исторической обстановке философия выполняла принципиально иную функцию, чем это было раньше. В обстановке широкой дифференциации наук философия действительно выполняла функцию связи, функцию натурфилософии. Здесь вполне уместна аналогия с функцией золота в условиях товарного производства. В «Капитале» К. Маркс показал, что использование золота в качестве денег коренится не в какой-то исключительной природе золота самой по себе, не в его физической структуре, а что оно становится всеобщим эквивалентом, выполняет функцию денег только в силу его включенности в сферу товарных отношений. Подобно этой оказывается и натурфилософская функция философии в новое время. Поскольку традиционная система знания распалась на мало связанные друг с другом частные науки, постольку возникла потребность в особой науке, которая бы осуществляла эту связь и давала бы некоторую общую картину мира.

Своеобразное развитие науки, ее дифференциация породили, таким образом, потребность в духовном «золоте», функция которого должна была состоять в объединении, синтезировании результатов научного познания. Если золото выделилось из других товаров благодаря некоторым природным свойствам, то и синтезирующая, натурфилософская функция философии в системе научного разделения труда была обусловлена своеобразием ее предмета и традиции.

История науки и познания свидетельствует, что философия справлялась со своей задачей, выступала своеобразным духовным «всеобщим эквивалентом» других наук. При этом она пыталась синтезировать данные современной ей науки и дать некую общую, связную картину существующего мира. «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии,— писал Ф. Энгельс,— что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»⁴.

Такое состояние философии, ее реальная функция в разделении труда, несомненно, соответствовали уровню развития практики и действительному состоянию развивающихся наук. Однако по неумолимым законам диалектики это соответствие было только относительным и временным. Вместе с бурным развитием капитализма очень скоро проявились его неразрешимые на собственной основе антагонистические противоречия, с железной необходимостью диктовавшие неизбежность революционного преобразования общества. Выступил на историческую арену субъект этого преобразования — пролетариат. На очередь дня была поставлена задача выработки научного мировоззрения революционного пролетариата, создание революционной теории.

В это же время, как показали Маркс и Энгельс, произошли серьезные изменения в науках, в их взаимоотношении друг с другом. Разумеется, эти процессы не были безразличны для философии, ибо на характер, функции

⁴ Энгельс Ф. Диалектика природы.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 350.

философии, как известно, влияют не только развитие производства, разделение труда, общественные отношения, но и развитие науки. По этому поводу Ф. Энгельс высказывался вполне определенно. «С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественнoисторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму»⁵. В развитии естествознания XIX в. произошли некоторые коренные изменения. Если в XVII—XVIII вв. в основном шел только процесс отпочкования от философии конкретных наук, процесс их дифференциации, то в середине XIX в. стали проявляться и другие закономерности. В развитии науки стали обнаруживаться элементы целостного рассмотрения и раскрытия внутренней связи, взаимодействия форм и процессов окружающей действительности. «И в самом деле,— писал Ф. Энгельс,— если до конца прошлого столетия естествознание было преимущественно *собирающей* наукой, наукой о законченных предметах, то в нашем веке оно стало в сущности *упорядочивающей* наукой, наукой о процессах, о происхождении и развитии этих предметов и о связи, соединяющей эти процессы природы в одно великое целое»⁶.

Здесь главное значение имели три великих открытия — установление клеточного строения живых организмов, открытие закона превращения энергии и создание теории Дарвина. «Благодаря этим трем великим открытиям и прочим громадным успехам естествознания, мы можем теперь в общем и целом обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в отдельных ее областях, но также и ту, которая имеется между этими отдельными областями. Таким образом, с помощью фактов, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связного целого. Дать такого рода общую картину природы было прежде задачей так называемой натурфилософии, которая могла это делать только таким образом, что заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие фак-

⁵ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 286.

⁶ Там же, с. 303.

ты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении»⁷.

В развитии познания интегративные процессы стали проявляться не только в естествознании, но также в общественных науках. Все это свидетельствовало о том, что такая тенденция в развитии науки не локальное явление, а общее направление в развитии научно-теоретического познания. «Но это понимание (Маркса.—*Авт.*) наносит философии смертельный удар в области истории точно так же,— писал Ф. Энгельс,— как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика»⁸.

Маркс и Энгельс не только увидели противоречия в социальном развитии и новые тенденции в развитии науки, но и теоретически осмыслили их, открыли те коренные движущие силы, которые в конечном счете порождают и обуславливают эти изменения. При этом они не просто констатировали наличное бытие, а глубоко предвидели тенденцию и общее направление исторического процесса. Основоположники марксизма-ленинизма раньше, чем кто-либо, поняли значение происходящих социальных и научных изменений для философии, для ее судьбы и для ее взаимоотношения с другими науками.

Вскрыв коренные противоречия буржуазного строя, а также ведущие тенденции в развитии науки, определяемые в первую очередь тремя великими открытиями, Маркс и Энгельс пришли к выводу о неизбежности революционного преобразования буржуазного способа производства и всей прежней философии.

Маркс и Энгельс обосновали неизбежный конец старой философии, онтологии, натурфилософии. «Теперь же,— писал Ф. Энгельс,— когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, т. е. с точки зрения их собственной связи, чтобы соста-

⁷ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 304.

⁸ Там же, с. 316.

вить удовлетворительную для нашего времени «систему природы», и когда сознание диалектического характера этой связи проникает даже в метафизически вышколенные головы естествоиспытателей вопреки их воле,— теперь натурфилософии пришел конец. Всякая попытка воскресить ее не только была бы излишней, а *была бы шагом назад*»⁹.

Основоположники марксизма теоретически обосновали необходимость новой философии, философии диалектического материализма, создание которой означало революционный переворот во всей предшествующей философии. Действительно, диалектический материализм — особая философия, она является философией коммунистической цивилизации. Ее предмет и функции можно понять только в контексте общественно-исторического движения современности, начавшегося со времени первых революционных выступлений пролетариата, историческая миссия которого состоит в разрушении старого мира, его общественных отношений, форм разделения труда и в построении коммунистического общества. Если пролетариат, его партия — главная материальная сила этого исторического движения, то философия диалектического материализма является его основным духовным оружием.

Философия диалектического материализма вступает в принципиально новые отношения с конкретными науками. Она не претендует на роль науки наук, не создает умозрительную картину мира, не является натурфилософией, учением о мире в целом, а сама становится особой формой общественного сознания, которая совместно со всеми науками участвует в создании общей научной картины мира, являясь мировоззрением, методологией и логикой научного познания.

Важнейшая заслуга Маркса, Энгельса и Ленина как основателей философии диалектического материализма состоит в том, что они решительно отвергли понимание философии как науки наук. Они доказали, что философия не подменяет другие науки и занимает свое особое место в теоретическом познании окружающей действительности. Следовательно, сложную современную научную картину мира дает не одна философия, а все науки в их диалектическом единстве.

⁹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 305.

В этой связи обычно возникает естественный вопрос: если философия перестает быть наукой наук, не претендует на создание общей картины мира и не является «системой» мира в целом, то не потеряет ли она своего значения?

Однако такое опасение необоснованно, ибо, только отказавшись от претензии на роль науки наук, на создание общей картины мира, философия диалектического материализма впервые в истории познания определила свою особую область, выделила свой особый предмет. Отныне она является наукой, изучающей всеобщие законы природы, общества и человеческого мышления.

Крушение онтологии, натурфилософии, возникновение диалектического материализма вовсе не означают смерть философии вообще, а конец старой философии, старого способа философствования, внутренне связанного со стихийным разделением труда и частнособственническими формами общественных отношений.

Только с возникновением диалектического материализма философия становится подлинно самостоятельной формой постижения мира. Отныне она представляет не что-либо другое, не абстрактно-общие связи, выведенные умозрительным путем, а самое себя, имеет свой особый предмет, т. е. ее в-себе-бытие одновременно выступает ее для-себя-бытием. Отныне философия диалектического материализма — не наука о мире в целом, она не конструирует общую картину мира, а является наукой, изучающей всеобщие законы природы, общества и человеческого мышления.

Однако всеобщие законы бытия и мышления нельзя трактовать в смысле абстрактно-общих определений и схем старой натурфилософии и онтологии. Специфика марксистско-ленинской философии состоит в том, что она исследует не абстрактно-общие определения бытия и мышления, а всеобщие законы формирования действительности и познающего мышления. Иными словами, в диалектическом материализме основное внимание концентрируется на категориях, всеобщих законах мышления, в которых отражаются всеобщие законы как природы, так и человеческой предметной деятельности по преобразованию природы. Категории поэтому выступают как всеобщие формы отражения объективного в субъективном.

Таким образом, с возникновением диалектического

материализма предмет и задачи философии, ее взаимоотношения с другими науками становятся намного конкретнее и богаче. Если онтология, натурфилософия концентрировали свое внимание только на общих, абстрактных связях действительности, от которых абстрагировалась развивающаяся тогда наука, то философия диалектического материализма исследует прежде всего *всеобщие законы* природы, общества и человеческого мышления. По своей логической природе законы диалектики не являются абстрактно-общими всем этим трем сферам, а являются конкретно-всеобщими условиями как объективной действительности, так и мышления.

Для четкого понимания отличия всеобщих законов в диалектике от абстрактных определений традиционной онтологии необходимо принципиально различать конкретно-всеобщее от абстрактно-общего. Понимание различия этих понятий Гегель находил еще в «Общественном договоре» Руссо. Там говорится, что законы государства непременно должны иметь своим источником всеобщую волю (*volonté générale*), они вовсе не обязательно должны быть потому волей всех (*volonté de tous*). Действительно, конкретно-всеобщее отличается от общего, количественно-общего, оно есть содержательное общее, диалектическое единство всеобщего и единичного.

Если философию, ее предмет и содержание рассмотреть с этой методологической позиции, то видно, что она с возникновением диалектического материализма стала принципиально иной и выполняет совершенно новую функцию в культуре и познании. Диалектический материализм, изучая всеобщие законы природы, общества и мышления, одновременно является мировоззрением, логикой и методологией научно-теоретического познания. При этом марксистская философия опирается на всю общественно-историческую практику человеческого общества в ее целостности и на историю познания. Поэтому только в марксистско-ленинской философии последовательно обоснован и проведен принцип материалистического монизма. Если раньше существовали три самостоятельные науки — онтология, гносеология и логика, — то в структуре диалектического материализма диалектика, логика и теория познания находятся в неразрывном единстве. Материалистическая диалектика и есть логика и теория познания марксизма.

В отличие от онтологии и натурфилософии марксист-

ско-ленинская философия непосредственно не изучает общие связи вещей, а исследует таковые в их включенности в универсальную предметную форму человеческой деятельности и познания. Она исследует категории мышления, в форме которых отражаются универсальные законы действительности. В марксистском понимании категории — это формы предметной деятельности, результаты человеческого познания, при помощи которых люди действуют по форме вещей, выделяют объекты исследования и делают их предметами мысли. В них аккумулирован и синтезирован тысячелетний человеческий опыт, общественная практика. Поэтому именно они имеют в познании логическое, методологическое и мировоззренческое значение.

Таким образом, все изложенное выше убеждает нас в том, что философия, ее предмет и функцию невозможно понять вне развития, вне истории, вне конкретной общественно-исторической действительности. Философия вообще, как и производство вообще, является абстракцией, которая имеет конкретное содержание и реальный смысл только в контексте определенного общественного движения, практики, входящей в определение, формирование ее понятия.

Анализируя историческое развитие философии, можно выделить по крайней мере три ее функции, три формы ее отношения к конкретным наукам, которые соответствуют трем крупным этапам общественного развития и разделения труда. Это ее функция совокупного знания в античном мире и средние века в связи с неразвитостью производства и технологии. В дальнейшем — это функция онтологии, натурфилософии, ее претензия на роль науки наук, на создание картины мира в Новое время, когда происходил процесс отделения наук от философии в связи с новой общественной потребностью, быстрым развитием промышленности и техники. Наконец, с возникновением диалектического материализма появилась принципиально новая функция философии. Она связана с новой исторической ситуацией, революционной деятельностью пролетариата и новой обстановкой во взаимоотношении развивающихся наук. Отныне философия занимает особое место в системе научно-теоретического познания. Материалистическая диалектика является мировоззрением, методологией, логикой и теорией познания марксизма.

III. Мировоззренческое и методологическое содержание принципа развития

Анализируя диалектико-материалистическую концепцию развития, важно уяснить прежде всего место идеи развития в философском осмыслении мира, очертить ту совокупность проблем, с выдвижением которых связаны формирование и все более глубокое осмысление идеи развития в ее собственно философском статусе, проблем, попытки решения которых оказались сопряжены со все более полным раскрытием методологических и мировоззренческих потенций принципа развития, обусловленности его содержания общественно-исторической практикой.

Почему философия, при всех перипетиях своей истории, с необходимостью приходит к идее универсальности развития, к формулировке принципа развития в качестве одного из основополагающих в системе философских представлений о мире? Как связан названный принцип со спецификой философского знания, с постановкой и решением проблем, очерчивающих поле собственно философских исследований?

Известно, что философия в отличие от других областей знания, имеющих своим предметом отдельные фрагменты (стороны, аспекты) природной и социальной действительности, исторически складывалась и самоопределялась как учение о всеобщем — о всеобщих началах и причинах, свойствах и законах, выражающих объективное субстанциональное единство мировых явлений. Подчеркнем, что философия обращалась ко всему этому не потому, что она отворачивалась от различий и множества единичных (конечных) вещей; она постигала последние, но особым образом — через их связь со всеобщим, формулируя таким путем общие принципы познания единичного. Прежде всего с помощью категорий «бытие», «субстанция», «материя» она вырабатывала и реализовывала свойственный именно ей способ охвата бесконечного многообразия явлений посредством раскрытия «взаимозависимости и цельности мирового процесса»¹.

¹ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 135.

Цельность как выражение всеобщей взаимосвязи — объективная характеристика мира, которую философская мысль сначала лишь угадывала, а затем все более всесторонне осмысливала на основе разработки материалистических и диалектических принципов. «Ясно,— резюмировал Ф. Энгельс предшествующее философское и научное развитие,— что мир представляет собой единую систему, т. е. связанное целое»². Подход к миру как «связанному целому» (в его соотношении с человеком) — исходная и определяющая тенденция развития научного философского познания. Такой подход задает то содержательное пространство, в котором только и возможна постановка специфически философских проблем (в том числе и основного вопроса философии как вопроса о единой природе и познаваемости мира) и в котором могут быть рассмотрены «общие законы движения мира и мысли»³. Этим обуславливается предметная самостоятельность философии и ее мировоззренчески-методологических функций⁴.

При выработке способов познания мира философия с самого начала столкнулась с существенными трудностями и противоречиями, которые в форме традиционных антиномий пронизывают всю ее историю, развертывающуюся через борьбу материалистических и идеалистических, диалектических и метафизических идей и концепций.

Выдвижение идеи субстанционального единства мира (признание единой основы, первоисточника всего реального многообразия явлений) поставило философию перед проблемами совмещения непрерывной изменчивости (текучести) вещей с устойчивостью (постоянством) их общей природы, т. е. проблемой обоснования переходов от тождества к различию, от единого — к множеству, от всеобщего — к отдельному, и наоборот. Как в рамках бытия, охватывающего все, возможно вообще возникновение, рождение нового, прибавление к тому, что есть

² Энгельс Ф. Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 630.

³ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 156.

⁴ Разумеется, философия разрабатывает целостный подход к миру не исключительно своими силами, а в более или менее тесном взаимодействии как с конкретно-научным познанием, так и с другими формами общественного сознания.

(соответственно—уничтожение, исчезание, убавление)?⁵ Как возможно будущее, реально отличное от прошлого, т. е. не возвращающееся в него, содержательно не сводимое к нему?

Поставленные выше вопросы могут быть сведены в принципе к одному (собирающему в себе связанные с ними трудности) — к вопросу о соотношении субстанции с движением, развитием: каким образом включить в непрерывную смену форм и состояний постоянное, соединить всеобщее с потоком новообразований, совместить абсолютность мирового единства с процессом, который по самой своей природе размыкает цельность, прорывает всеобщее, разрушает тождественность?

История философского познания является историей все более глубокого диалектического и материалистического осмысления этих фундаментальных проблем, историей накопления подходов (нередко в мистифицированной и фантастической форме) к их позитивному решению⁶. Опыт развития в этом направлении философской мысли резюмируется в сознании того, что путь к разрешению выявленных философией антиномий состоит не в отказе от идей субстанциального единства и всеобщей взаимосвязи явлений, не в том, чтобы развести противоположности в разные стороны, представив их рядоположно. В исканиях и открытиях, нащупывавших и проясняв-

⁵ Вопрос о принципиальной возможности появления нового (как содержательного приращения к тому, что было и есть), так называемый парадокс развития — это «одна из классических проблем в истории философии, и он (вопрос.— *Авт.*) уходит своими корнями в античную философию». В последней этот вопрос находит крайне противоречивое решение: «С одной стороны, формулируется колоссальной значимости догадка относительно того, что всякое явление должно иметь субстанциальную основу, объективный источник. С другой — метафизическое представление о том, будто в таком случае невозможно возникновение нового» (*Богомолов А. С.* Разрешает ли «концепция уровней» парадокс развития? — *Философские науки*, 1970, № 3, с. 66—67).

⁶ В этой связи чрезвычайно интересны ленинские замечания, сделанные по ходу чтения фейербаховского труда о Лейбнице. Выделив ту мысль, что «у Лейбница к понятию субстанции прибавляется понятие силы «и притом деятельной силы» ...принцип самодеятельности», В. И. Ленин заключает: «Еrgo, Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения» (*Ленин В. И.* Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 67). «За это, верно, и ценил Магх Лейбница» (там же, с. 68).

ших шаг за шагом, с одной стороны, диалектическую природу всеобщего, а с другой — теоретические основания материалистического монизма (принципы самоактивности материи, детерминизма, отражения), зрела и пабираала силу идея универсальности развития⁷ как процесса. Последний производит одновременно и многообразие мировых явлений, и их единство как самообуславливающую себя целостность, то есть реализует в конечном счете субстанциальное отношение. «Идея мирового процесса, в котором возникают, существуют и разрушаются все вещи, имеет долгую и интересную историю. Можно сказать, что она почти так же стара, как сама философия»; крупнейшие мыслители «закладывали основу для широкого проникновения идеи развития в философию», для понимания «идеи развития как основы целостного, систематического взгляда на мир»⁸.

Конечно, идея развития складывалась и содержательно обогащалась, питаясь соками не одних лишь философских размышлений. Ее формирование неотделимо от общего процесса социального и духовного развития, от прогресса научного познания, идущего по пути все более глубокого раскрытия объективной диалектики природы и истории. Но в данном случае важно подчеркнуть существенную связь названной идеи с внутренней логикой философского познания мира. Можно сказать, что логика движения философской мысли к разрешению проблем, обнажавших диалектическую природу бытия, была одним из факторов, порождавших стремление осмыслить развитие под углом зрения его «участия» в объективном единстве мира.

Постигая всеобщую взаимосвязь явлений, философия обнаруживает, что эта связь не есть нечто раз и навсегда ставшее, а непрерывно создается во взаимопереходах и превращениях явлений; в ней выражается не статичная завершенность мира, а, напротив, безусловная его открытость новым состояниям, бесконечное становление другим, т. е. бытие во времени. «Мир находится во времени не просто потому, что в нем происходят какие-то

⁷ Категория движения исторически формировалась как одно из приближений к познанию объективной диалектики мира; ее богатство и глубина получают более адекватное отражение в категории развития.

⁸ Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX вв. М., 1962, с. 3, 8.

изменения в виде перемещения среди уже существующего, а именно потому, что в нем происходит рождение нового, процесс «прибавления» существующего и гибели старого. Мир — это не просто нечто наличное. Он постоянно творится (разумеется, сам собой), и это находит свое выражение в течении времени»⁹. Понять мир как существующий во времени — это значит понять его как «вечный процесс развития»¹⁰. Существенным выражением всеобщности развития является всеобщность времени: всеобщность времени есть необходимый аспект всеобщности развития как процесса, благодаря которому удерживаются фундаментальные характеристики мира — его субстанциальное тождество и историчность, актуальность и неисчерпаемость потенций, вечность и временность.

В. И. Ленин, конспектируя гегелевскую «Науку логики», выделяет следующую мысль Гегеля: «Вопрос, как приходит бесконечное к конечному, считают иногда сущностью философии. Но этот вопрос сводится к выяснению их связи»¹¹. Связь конечного и бесконечного реализуется как раз развитием, которое замыкает конкретное многообразие явлений на их субстанциальную основу, т. е. утверждает конечное через форму истинной бесконечности.

В плоскости рассмотрения, соотносящего развитие с миром как «связным целым», на первый план в определении развития выдвигаются моменты, в которых выражается его роль в конституировании этого целого, «всемирной, всесторонней, **живой** связи всего со всем»¹². Здесь — на уровне «абсолютного опосредования» — развитие предстает как «возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы»¹³. Переход вещей в свое другое, становление и обновление — важнейший момент реальной всеобщности развития. Проникнуть в эту всеобщность можно, только поняв развитие как единство противоположностей, прежде всего единство бытия и небытия, составляющее подлинную клеточку богатства диалектиче-

⁹ Аскин Я. Ф. Проблема времени. Ее философское истолкование. М., 1966, с. 77.

¹⁰ Ленин В. И. Фридрих Энгельс.— Полн. собр. соч., т. 2, с. 7

¹¹ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 103.

¹² Там же, с. 131.

¹³ Там же, с. 229.

ских определений развития¹⁴. Осознание объективной универсальности развития неотделимо от постижения его диалектической природы. И наоборот, выявление диалектических определений развития обнажает его сращенность с единством и многообразием явлений действительности. Научно-философское понимание развития есть его последовательно диалектическое понимание, «ядро» которого — признание источником развития борьбы взаимоисключающих противоположностей. Главную особенность и преимущество диалектической концепции развития по сравнению с метафизической В. И. Ленин видел именно в том, что она рассматривает развитие как «единство противоположностей», раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними»; благодаря этому она и «дает ключ к «самодвижению» всего сущего»¹⁵.

Раскрывая связь идеи развития с особенностью философского познания — постижением многообразия явлений через форму предельной всеобщности и выработку универсальных определений сущего, — необходимо в полной мере учитывать принципиальное различие материалистической и идеалистической трактовок всеобщего. Без учета этого различия не может быть понята действительная история формирования философской идеи развития, ибо судьбы и перспективы разработки этой идеи существенно определяются не только противоположностью диалектического и метафизического подходов, но в не меньшей мере и противоположностью материалистической и идеалистической позиций.

Главное в идеалистической трактовке всеобщего состоит в том, что всеобщее (постигнутое мыслью категориальное содержание) отрывается от конкретных, чувственно существующих вещей и наделяется непосредственным самостоятельным бытием. Иначе говоря, идеализм фиксирует и удерживает всеобщее как таковое путем превращения его в самодовлеющую, потустороннюю эмпирическому миру и независимую от него реальность — в абсолют, воплощающий в себе истину и смысл всего существующего. Таково платоновское надмировое

¹⁴ В. И. Ленин отмечал, что бытие и небытие есть «исчезающие моменты». «Это — прекрасное определение диалектики!!» (Полн. собр. соч. т. 29, с. 245).

¹⁵ Там же, с. 317.

царство идей, и таково же, в принципе, гегелевское царство чистой мысли, чистых логических сущностей. Мистификацию диалектики (всей проблематики развития), обусловленную идеалистическим отправным пунктом, последовательно раскрыл К. Маркс в критике гегелевской концепции: «Именно потому, что Гегель, вместо того чтобы исходить из реального предмета (δποκειμενον, субъект), исходит из предикатов, из общего определения,— а какой-то носитель этого определения все же должен быть,— то подобным носителем и становится мистическая идея. Дуализм проявился здесь как раз в том, что Гегель не рассматривает всеобщее как действительную сущность действительно конечного, т. е. существующего, определенного; другими словами: действительное существо он не считает *подлинным субъектом* бесконечного»¹⁶. В рамках такого подхода реальная история, реальные процессы предстают раздвоенными на эзотерическую (идеальную) и экзотерическую (эмпирическую, лишенную собственного смысла и истины) части. Все содержание и весь интерес сосредоточиваются в эзотерической части. «В действительности же развитие происходит как раз на экзотерической стороне»¹⁷.

Идеализм по своей сути неотделим от дуализма всеобщего и единичного, сущности и существования, необходимого и случайного, внутреннего и внешнего. При всех диалектических завоеваниях, имевших исторически место в рамках определенных идеалистических концепций, он изначально несет в себе непреходимые границы, закрывающие путь к целостному диалектическому воззрению на мир, постижению диалектики развития во всей ее всесторонности¹⁸.

Напротив, позиция материализма, усматривающая источник категориального содержания в самой объективной действительности, реальных взаимодействиях и процессах (при всех имевших место метафизических слабостях тех или иных материалистических учений), по самому своему существу и объективной логике развития открыта последовательно диалектическому пониманию

¹⁶ Маркс К. К критике гегелевской философии права.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 245.

¹⁷ Там же, с. 225.

¹⁸ О непоследовательности и метафизичности идеалистической диалектики см.: Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970.

мира. Исходная материалистическая посылка — признание действительного существа «подлинным субъектом бесконечного» — имплицитно подразумевает поиск действительных движущих сил развития, коренящихся в самих конечных вещах, в их взаимосвязях и противоречиях. Это позволяет выйти к сложнейшей проблематике внутреннего и внешнего, спонтанного и обусловленного, необходимого и случайного и т. п., к богатству содержания диалектики, не стесненной ограничениями, налагаемыми идеалистическим постулатом. Путь материализма есть «движение к раскрытию основных свойств сущего, способных объяснить мир явлений (Демокрит — Эпикур — К. Маркс). Значение и величие этого пути состоят в том, что это путь науки, путь познания мира. Это путь к тому, чтобы оставаться внутри сущего, в нем раскрыть устойчивое, постоянное и объяснить изменения, движение»¹⁹. Лишь соединившись с материализмом, диалектика становится способной преодолеть разрыв всеобщего с развитием, действительно совместить их, поняв само *всеобщее как связь развития*.

Таким образом, если идея развития обретает и раскрывает свой философский смысл только в контексте целостного подхода к миру, то сам целостный (последовательно монистический) подход может быть реализован лишь с помощью этой идеи. Отсюда становится понятным не только то, почему философия необходимо обращается к развитию, но и то, почему всесторонняя разработка принципа развития характеризует наиболее развитую форму философского знания.

Как самое глубокое учение о развитии, материалистическая диалектика является итогом длительного процесса становления философской мысли. Однако она выступает таким итогом лишь постольку, поскольку не отрывается от этого исторического пути, сохраняет с ним живую преемственную связь, т. е. является не суммой «готовых» ответов, а внутренне единой системой принципов, позволяющих осмысливать и разрабатывать философские проблемы в их реальном содержании.

Ленинское определение диалектики как самого глубокого учения о развитии содержит в себе мысль о том, что лишь в рамках диалектического подхода раскрывается

¹⁹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1976, с. 295.

богатство определений развития. Кроме того, именно в качестве всестороннего учения о развитии философское познание адекватно реализует свою сущность.

Сущность философии как особого способа духовного освоения мира выражается в том, что она ставит и решает свои проблемы в системе «человек — мир в целом»²⁰. Только в этой «системе отсчета» достигается такой уровень всеобщности, на котором могут быть поставлены и решены фундаментальные философские проблемы о единстве бытия и мышления, человека и мира.

Ключевая роль принципа развития в составе философского знания состоит также в том, что он (принцип), взятый в диалектико-материалистической трактовке, позволяет достичь этого уровня всеобщности и последовательно реализовать его, подняться до подлинно монистической позиции, опирающейся на раскрытие специфики бытия человека как субъекта, «практическая и духовная деятельность которого организует весь постижимый мир в предметную сферу собственного саморазвития»²¹.

При этом важно подчеркнуть, что диалектико-материалистическая трактовка принципа развития необходимо предполагала (и предполагает) разработку его содержания на материале человеческой социальной истории, где процессы развития достигают наибольшей зрелости и развертывают в полную меру богатство своего диалектического содержания. Развитая форма позволяет проникнуть в истинный смысл таких моментов, которые на низших ступенях существуют как «намек на высшее» и потому могут быть адекватно оценены лишь с позиции более высокой ступени. Этот диалектический тезис применим и к самому развитию и его понятию, «подлинный смысл, глубина и сложность которого могут раскрыться во всем своем значении только из анализа особенно сложных форм развития, представляемых жизнью человеческого общества»²². Исследование развития в его высших, социальных формах — ключ к адекватному философскому постижению сущности развития как предмета материалистической диалектики в единстве его всеобщего и человеческого аспектов.

²⁰ См.: Человек и мир человека.

²¹ Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977, с. 14.

²² Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М.— Л., 1933, с. 17.

Если человек осваивает мир через формы общественной практики, через способ своей жизнедеятельности, то возможность постигать мир в развитии обусловлена в конечном счете тем, что сам этот способ существенно историчен. Причем историчность его состоит не просто в том, что он модифицируется, меняет формы в ходе истории, а в том, что он (способ жизнедеятельности) конституирует историческую связь и живет лишь в ней в качестве деятельного преобразования наличных социальных и природных условий. Этот исторический характер человеческого бытия был той реальной основой, которая получала до Маркса более или менее одностороннее отражение в попытках философской мысли выразить всеобщую сущность развития.

В. И. Ленин отмечал связь философских представлений о развитии с уровнем осознания сущности человека. Как К. Маркс и Ф. Энгельс, он видел основные недостатки старого материализма в том, что последний «не проводил последовательно и всесторонне точки зрения развития», абстрактно понимал сущность человека²³. Эта связь более отчетливо прослеживается в гегелевской философии, источник содержательности и глубокого историзма которой К. Маркс усматривал в том, что Гегель уловил и выразил (в отчужденно мистифицирующей форме) сущность труда, понимал, в рамках абстракции, «труд как акт *самопорождения* человека»²⁴. Но наиболее убедительным подтверждением обусловленности философской трактовки развития теоретическим осознанием специфики человеческой позиции, человеческого отношения к миру является тот факт, что само становление материалистической диалектики имело своим необходимым моментом раскрытие действительной сущности человека и действительной основы общественно-исторического процесса — предметно-преобразующей деятельности, практики. Вместе с тем, развертываясь как объективный процесс, практика выступает способом человеческого саморазвития и в этом смысле — творчеством человека как его реализацией в качестве субъекта культуры и истории.

²³ См.: Ленин В. И. Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма).— Полн. собр. соч., т. 26, с. 53.

²⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1944 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 169.

Однако историческое содержание общественно-практической активности людей становится доступным познанию лишь на достаточно высокой ступени развития практики, когда складывается объективная возможность перехода к бесклассовому обществу. Такая возможность претворяется в действительность борьбой последовательно революционного класса. Поэтому разработка диалектико-материалистического философского учения о развитии имеет своим необходимым условием ориентацию на коммунистическое преобразование мира.

В самом определении материалистической диалектики выражается не просто своеобразие заключенного в ней знания о мире, но и характер той общественно-практической позиции, которая в итоге делает возможным и необходимым именно такое понимание мира. Последнее связано с историческим смыслом практики: ее цель — создание «более высокой общественной формы, основным принципом которой является полное и свободное развитие каждого индивидуума»²⁵. Отвлечение от этого важнейшего обстоятельства обедняет возможности содержательной разработки философского учения о развитии. Исследование развития в материалистической диалектике не может сводиться к вычленению и систематизации его абстрактных черт, признаков, критериев, выражающих лишь предметный (бытийный) состав знания о развитии, но необходимо предполагает раскрытие мировоззренческой функции этого знания, его гуманистического смысла²⁶.

Раскрывая сущность человеческой деятельной позиции через категорию человеческого богатства (сбросившего с себя ограниченную буржуазную форму), К. Маркс писал: «Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу. Человек здесь не

²⁵ Маркс К. Капитал, т. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 605.

²⁶ Необходимость исследования диалектики и ее истории под углом зрения ее гуманистического аспекта справедливо подчеркивается Т. И. Ойзерманом. См.: Ойзерман Т. И. История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978, с. 10.

воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»²⁷.

В своем творческом измерении, или подлинно исторической сущности (как абсолютное движение становления), человеческая деятельность предстает высшей формой развития. Она превращает неисчерпаемое многообразие природных сил в возможности человеческого саморазвития и поднимается до уровня сознательного свободного целеполагания. В своей зрелой форме, реализуемой на ступени подлинной истории, диалектика выступает ключом к научно-философскому осмыслению развития во всем богатстве его диалектического содержания.

Итак, специфика философского познания состоит не просто в предельной общности постигаемых им определений мира, а в том, что на уровне категориальных определений оно оказывается обращенным к человеку, к человеческому общественно-практическому способу бытия. Как писал С. Л. Рубинштейн, «человеческое бытие — это не частность, допускающая лишь антропологическое и психологическое исследование, не затрагивающая философский план общих, категориальных черт бытия». «Человек должен быть включен в состав бытия (и соответственно в категориальную систему философии) не только в качестве объективной данности, как объект познания наряду с другими, но в своем специфическом качестве общественного человека»²⁸. Эта специфика обретает свою зрелую форму тогда, когда философия в определении и исследовании своего предмета поднимается до уровня диалектико-материалистического учения о развитии (что неразрывно связано с выработкой материалистического понимания истории). На уровне этого содержания органично соединяются всеобщность категориальных определений и своеобразие бытия человека, философская истина о мире и философская истина о человеке.

Развитие предстает таким «предметом», в философском исследовании которого познание мира совпадает

²⁷ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 476.

²⁸ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии, с. 257.

с самопознанием человека, а самопознание человека — с познанием мира. Именно в качестве учения о развитии философия как материалистическая диалектика охватывает мир и человека в их действительно едином (всеобщем) «измерении», которое раскрывается и подтверждается в общественно-исторической практике. Таким образом, материалистическая диалектика наиболее полно выражает свою повернутость одновременно и к миру, и к человеку, совмещает объективный и субъективный, бытийный и гуманистический компоненты, не впадая в односторонность, не абсолютизируя один за счет другого. Тем самым марксистско-ленинская философия адекватно реализует свою мировоззренческую функцию, утверждая человеческую деятельную субъективность в качестве позиции, открывающей горизонт последовательно диалектического понимания мира.

С позиций такого понимания можно, по нашему мнению, решить вопрос, который в настоящее время активно дискутируется в советской философской литературе: как соотнести признание всеобщности развития с пониманием его как процесса (обладающего специфической внутренней упорядоченностью), отличающего его от других процессов; короче: как удержать и всеобщность, и особенность развития, не поступаясь ни тем, ни другим.

Высказываемые по данному вопросу точки зрения более или менее выраженно группируются вокруг двух крайних подходов: либо признание всеобщности развития за счет отождествления с ним любого отдельно взятого изменения, либо признание специфических признаков и критериев развития за счет сведения его к частному виду движения. В первом случае теряется содержательная определенность понятия развития, во втором — ставится под вопрос его всеобщность.

За столкновением указанных крайних позиций стоит действительная трудность (которую эти позиции по-своему улавливают, в чем и состоит их позитивный смысл), а именно — реальное противоречие, присущее самому развитию, его способу существования. Развитие объективно существует и в качестве универсального процесса, охватывающего весь мир, и в качестве конечных, преходящих процессов. Трудность состоит не в совмещении этих двух «планов», а в выработке такого понимания всеобщности развития, которое не исключает, а, напротив, предпола-

гает признание его особенности, несводимости к любому отдельному изменению и в таком понимании его особенности, которое предполагает всеобщность, абсолютность развития.

На наш взгляд, всеобщность и особенность, абсолютность и относительность развития можно понять, учитывая отмеченную выше его двуплановость, являющуюся лишь выражением двуплановости материи как субстанции. Если материя существует только через свои конечные состояния, то ее самоактивность и самоопределяемость не потусторонни этим состояниям, а осуществляют-ся в них и через них. Обнаружением и развертыванием этой относительной самоактивности, самоопределяемости конечных материальных образований, несущих в себе «природу целого», выступают конкретные процессы развития. Можно сказать и так: субстанциальность (самообусловленность) материи выражается через относительную субстанциальность (относительную самообусловленность) ее преходящих состояний; цельность, системность мирового процесса — через относительную целостность, системность его частей. «Не только вся субстанция... но и каждый относительно отдельный объект, будучи причастным ко всей субстанции... воздействует не только на другие объекты, но и на самого себя, выступает не только как внешняя причина изменений в других телах, но и как самопричина своего собственного изменения»²⁹. В таком смысле развитие можно определить как способ реализации субстанциального отношения не только на уровне «всей материи», но и на уровне ее конечных образований — как способ становления и существования органических систем.

На данной основе могут быть раскрыты собственные характеристики развития, что является необходимым условием реализации активной методологической роли диалектики, ее приложимости к исследованию конкретных процессов развития. Путь к выявлению специфических признаков и критериев процессов развития лежит через их понимание как возникающих, становящихся из таких взаимодействий, которые сами по себе не являются развитием, а содержат в себе возможность перехода в последнее. Отличие отдельных изменений от процесса раз-

²⁹ Солопов Е. Ф. Введение в диалектическую логику. Философия в системе науки и мировоззрения. Л., 1979, с. 80.

вития, отмечает В. И. Кремянский, «состоит прежде всего в том, что по отношению к изменениям развитие оказывается более сложным процессом, выступающим в качестве органически целостной системы актов изменения»³⁰. Главное состоит здесь, во-первых, в понимании того, как именно (под воздействием каких ближайших факторов и закономерностей) та или иная цепочка изменений переходит, превращается в устойчивую внутреннюю связь развития, и, во-вторых, в обосновании объективной необходимости таких превращений как обусловленных всеобщими законами самодвижения материи.

Что касается первого, то в этом плане важнейшим моментом является складывание внутренних механизмов, благодаря которым связи изменений «замыкаются на себя» и процесс обретает форму относительного круговорота, форму устойчиво и расширенно воспроизводящей себя целостности³¹. Характерная особенность процессов развития состоит в том, что они рождаются и разворачиваются как системно организованные процессы, обладающие способностью самовоспроизведения своих элементов и связей между ними, внутренних условий своего существования (становления, восхождения и упадка, закономерного превращения в другое).

К. Маркс отмечал существенную связь категории развития с категориями целостности и органической системы. Он писал, что историческое развитие системы и есть становление ее целостностью. Это становление состоит в подчинении системой наличных элементов и создании недостающих органов, т. е. в производстве собственным движением предпосылок своей все большей самостоятельности. Смыкание результатов с условиями включает в общий поступательный процесс элемент круговорота в качестве его необходимой составляющей. Развитие выступает процессом, воссоздающим собственную основу, которая как бы откладывает и конденсирует в себе

³⁰ Кремянский В. И. Структурные уровни живой материи. Теоретические и методологические проблемы. М., 1969, с. 246.

³¹ «Всякое взаимодействие,— пишет Л. Н. Ляхова,— таит в себе абстрактную возможность субстанциальной системы, но не всякое взаимодействие есть субстанциальное, а лишь развившееся до относительно замкнутой системы взаимопревращений» (Ляхова Л. Н. Отражение и активность материи. Саратов, 1979, с. 75). Субстанциальными автор называет такие системы, которые воспроизводят условия своего становления, развития и перехода в свое другое.

его преемственное единство. Это находит выражение в росте качественного разнообразия, содержательных связей, т. е. в обогащении самой сущности процесса через углубление различий и противоречий, образующих ту силу отрицательности, под действием которой система рано или поздно переходит в свое другое.

Чем выше форма развития, тем полнее и богаче выражаются его диалектические черты и признаки. Вместе с тем важно подчеркнуть, что самоактивность (спонтанные импульсы, внутренние источники самодвижения) присуща в той или иной мере и форме всем уровням организации материи. Всем же уровням присуща возможность, при наличии соответствующих условий закономерного возрастания самоактивности, перехода последней на более высокие ступени и в более развитые формы. В противном случае были бы научно необъяснимыми ни переходы от одних уровней к другим, ни их единство. Отличая процессы развития от таких изменений, которые сами по себе не являются развитием, важно учитывать, что первые и вторые не отделены друг от друга непроходимой стеной, субстанциально едины, включены в общий круговорот материи. Однако и этот момент имеет принципиальное значение. В данном круговороте они не равноправны: становление процессов развития есть доминирующая, неизбежно реализующаяся тенденция. «Поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным отливам, в конечном счете прокладывает себе путь»³². Это значит, что необходимо набирают силу восходящие линии развития, в русле которых формируются механизмы, обуславливающие возможность переходов на более высокие уровни организации и активности материи, вплоть до мыслящих существ.

Таким образом, универсальность развития выражает не его «вездесущность», а объективную неизбежность, состоящую в закономерном взаимодействии мировых явлений. Всеобщность развития реализуется как непрерывное созидание условий возможности, предпосылок возникновения его новых конкретных процессов. Всеобщность диалектических законов развития обнаруживается не просто в том, что они приложимы к любому про-

³² *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 302.

цессу изменения, а в том, что, выражая тенденцию изменений, они выступают в то же время «средствами» самовоспроизводства развития как универсальной характеристики мира. Благодаря спонтанной самопротиворечивости материальных систем, взаимопереходам количественных и качественных изменений, циклам отрицания с возвратами якобы к старому и выходами к новому развитие осуществляется как полагающий себя процесс.

Такой подход позволяет понять и обосновать приложимость категории развития к материи в целом. Ф. Энгельс видел одну из основных ограниченностей предшествующего материализма в «неспособности его понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии»³³. В. И. Ленин, подчеркивая, что «мир есть вечно движущаяся и развивающаяся материя»³⁴, определял диалектику в качестве учения о «вечно развивающейся материи»³⁵. Признавать материю неразвивающейся — значит метафизически отрывать ее от ее конечных, претерпевающих развитие состояний (т. е. брать определения конечного и бесконечного «одно вне другого») и лишать ее временной формы бытия: материя вне развития — это материя вне времени. Отсюда, разумеется, не следует, что нельзя говорить о сохранении (несотворимости, неуничтожимости) материи, о ее себестождественности, выражающейся в ее всеобщих свойствах и законах.

В этой связи можно отметить недостаточность таких определений развития, которые останавливаются на фиксации некоторой суммы общих или сходных признаков разных его процессов, т. е. фактически сводят понятие к тому формально общему, что само по себе индифферентно, и к специфике процессов, и к их реальной связи³⁶. Логика такого подхода, низводящего философскую

³³ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 287.

³⁴ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 140.

³⁵ Ленин В. И. Три источника и три составные части марксизма.— Полн. собр. соч., т. 23, с. 44.

³⁶ Такой подход явно выражен, например, в следующем рассуждении: «То общее, что присуще всем развивающимся вещам, наличие одинаковых черт реального развития во всех без исключения процессах является объективной основой всеобщности и однозначности философской категории «развитие». В то же время разнообразие и принципиальная несводимость развития в разных областях к набору неко-

категорию к уровню формально-логической абстракции, неизбежно завершается признанием бедности, узости единственного, философского представления о развитии, отрицанием единой сущности развития, якобы противоречащей многообразию его форм и видов.

Однако действительное многообразие форм (видов, типов) развития не может служить аргументом ни в пользу отрицания единой сущности развития (которая как раз и исследуется на уровне философского подхода и выражается с помощью законов и категорий диалектики), ни в пользу отождествления ее с более или менее полным набором «одинаковых черт» развития. Правда, к этой сущности нельзя выйти путем одного лишь сравнения отдельных процессов и состояний, взятых в их внешнем сосуществовании. Необходим переход в качественно иную плоскость анализа, при котором всеобщее определяется не через сходство отдельных явлений, процессов, а через их генетическую (историческую) связь, выступая выражением их подвижного единства, основанием их конкретной целостности.

Если с помощью категории материи философски осмысливается субстанциальное единство мира, то с помощью категории развития отражается способ реализации этого единства как бесконечно обновляемого разнообразия. Именно в этом основной смысл принципа развития как мировоззренческого и теоретического выражения предельно общей характеристики материи и потому — мировоззренческого и методологического условия ее постижения.

IV. Диалектика и культура

Анализ социальной природы мышления и диалогического характера культуры привел исследователей к осознанию внутренней связи между диалектикой как способом мышления и культурой как процессом очеловечения мира¹, сделав возможным и целесообразным специальное изучение взаимоотношения этих двух, казалось бы,

торых общих признаков — решающий довод в пользу того, что в своем исторически-конкретном научном виде категория многопланова и имеет разное содержание» (Принцип развития. Саратов, 1972, с. 98).

¹ См.: Диалектическое противоречие. М., 1979, с. 45. 249.

совершенно разнородных явлений. Диалектика как способ мышления имеет универсальное значение, но она возникает в недрах философии. Поэтому, очевидно, будет удобным исследовать взаимоотношение диалектики и культуры посредством характеристики их отношения к философии: каждая конкретно-историческая форма философии представляет собой самосознание соответствующей эпохи и ее культуры.

Своеобразие философии и философского познания совершенно справедливо усматривается в категориальном характере. Так, С. Б. Церетели считал философию вообще и в частности диалектическую логику категориальным познанием². Характеристика философии как категориального познания означает то, что основным средством «добывания» истины в философском исследовании признается анализ категорий³.

Можно предположить, что не только философское познание осуществляется в категориях, но и предмет такого познания составляют категориальные отношения. Действительно, отношение философии к своему предмету своеобразно: нельзя представить, что философия разрабатывает свой «участок» (каким бы привилегированным ни считать его) и будто бы ненаучное, научное и философское познание отличаются друг от друга тем, что они, так сказать, пробивают землю на различную глубину и потому пользуются различными машинами для бурения. На первый взгляд кажется, что у философии все же есть такой собственный «участок» — универсальная закономерность мира, но этот универсальный предмет своеобразен. В этом можно убедиться, если присмотримся к этому предмету. Так, например, если специальные науки исследуют различные законы, то философия изучает «закон законов», закономерность как способ бытия мира. То же самое можно сказать о причинности и др. В сущности предмет философии составляют не какие-то специфические для нее объекты, а сама объектность, способы бытия предмета вообще.

² См.: *Церетели С. Б. Диалектическая логика* Тбилиси, 1971, с. 343; *Церетели С. Б. Начало доказательства* Тбилиси, 1963, с. 27 (на груз. яз.)

³ Но это не значит, что только философия оперирует категориями в отличие от науки, которая пользуется лишь понятиями, как утверждается некоторыми авторами (см., например: *Диалектика. Логика. Теория познания*. Тбилиси, 1979, с. 173).

Категории, исследуемые философией, это — не особый мир идей, а категориальные характеристики предметов и явлений. Предметом философии является, к примеру, *не субстанция, а субстанциональность* материи (или идеи для нематериалистической философии). Различие здесь не только в терминологии. Когда физик изучает строение вещества или физические свойства предметов или когда биолог исследует живое вещество, они могут углубиться в свой предмет и искать все более глубокие структуры и процессы. Философское же исследование «субстанции» не есть углубление в физические, химические и т. п. процессы и свойства «субстанции»; философия может сказать что-либо о субстанции, лишь соотнося ее с атрибутами и модусами, т. е. с тем, для чего она является субстанцией. Субстанция как будто представляет собой самую абсолютную, самую независимую, «самостную» инстанцию, но оказывается, что о ней нельзя ничего сказать без ее соотнесения с тем, относительно чего утверждается ее субстанциональность.

Таким образом, можно сказать, что предмет философии — сама предметность, условия бытия предмета, наиболее общие определенности всякого предмета. А поскольку эти определенности формулируются познающим субъектом, следует дополнить сказанное: предмет философии — условия бытия и мышления предметов, условия существования и представления объекта субъектом. Древнейшая философская идея тождества бытия и мышления, порождающая полярные интерпретации, содержала и глубокий смысл, из которого исходят, когда говорят о единстве, тождестве диалектики, логики и теории познания. Из этого же тождества исходят, когда говорят о «логике вещей» или когда исследуют «онтологические основы логики» или «онтологические статусы» ценностей, культуры, искусства, нравственности и т. п.

Если в утверждении тождества бытия и мышления содержится глубокий смысл, если у бытия есть своя «логика», эта логика не может не быть предметом философии и потому философия не может не быть логикой, не может не быть логикой самого познания, мышления, а не просто познанием особой области действительности. Конечно, философия изучает мышление и потому, что она есть гносеология: поэтому она должна быть и мышлением о мышлении, логикой. Но мышление, познание со-

ставляют предмет философского интереса прежде всего в силу его единства с бытием, в силу тождества диалектики, логики и теории познания: ведь познание, мышление само по себе может быть и предметом философского исследования.

Философию можно рассматривать как определенный способ, тип мышления, претендующего как-будто на познание абсолютного, внеисторического. В этом плане она явно отличалась бы от культуры, которая конституируется только в конкретно-исторических формах. Если это отличие существует, то философия может и не выполнить роль связующего звена между культурой и мышлением (диалектикой как способом мышления). Рассмотрим этот вопрос ближе.

В чем состоит деятельность мышления? Она состоит в структурировании познаваемой действительности, вернее, картины действительности. «Мыслить — значит, собственно говоря, постигать и выражать *многообразие в единстве*... Мышление состоит в том, чтобы все многообразие приводить в единство»⁴. Но многообразие действительности приводит в единство не мышление, а человек посредством мышления. Человек же — не абстрактное, а конкретное существо. Поэтому «каков человек, таков и мир, и каков мир, таков и человек»⁵. Наша деятельность обусловлена достигнутым уровнем практики, всех сфер культуры. «Я смотрю на природу сквозь «очки» моей эпохи, сквозь «очки» практики моей эпохи, науки моей эпохи, «духовной ситуации» моей эпохи и поэтому природа моей эпохи иная, чем природа, которую наблюдал, скажем, человек I века»⁶. Поэтому и развитие философских идей, различных подходов к миру определяется не просто чисто логическим движением мысли, а опосредуется характером эпохи и ее культуры. Так, «картезианская философия выразила в философской форме,— писал Гегель,— повсюду распространившийся дуализм культуры, характерный для новой истории нашего северо-западного мира, *дуализм*, который означал гибель всей прежней жизни, сторонами которого, только по-разному отраженными, являются и мирные

⁴ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2-х т. М., 1971, т. 2, с. 92.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1970, т. 1, с. 385

⁶ Буачидзе Т. А. Гегель и проблема сущности философии. Тбилиси, 1976, с. 106—107 (на груз. яз.).

изменения общественной жизни людей, и более громогласные религиозные и политические революции»⁷.

Культура обуславливает не только содержание мыслительной деятельности, структурирование человеком природы, но и структуру самого мышления, логику мыслительной деятельности. Она предопределяет сам выбор мыслительного инструментария, способов мышления, в частности их рассудочный или разумный характер. Рассудочное мышление, рассудок остается на уровне явлений, для него скрыт смысл предметов, смысл обращения человека с этими предметами. В частности, в области морального сознания рассудок ограничивается рассмотрением всего как средства удовлетворения. «Если человек превращает удовольствие в цель, то такая рефлексия отнимает у него стремление выйти за пределы удовольствия и совершить что-либо высокое»⁸. Если рассудок остается в области средств, разум сравнивает природу предметов и «учит тому, какие предметы человек должен желать ради них самих»⁹.

Ориентации то ли на средства, то ли на цели имеют место не только в сфере морали. Игнорирование целей, отмежевание от ценностей уже есть определенная ценностная ориентация. Но ценностные ориентации людей определяются их культурой. Философия как наука лишь выражает ценностные ориентации, которые складываются у человека определенной эпохи и культуры. Мышление человека, в частности философское мышление, основывается на определенных ценностных ориентациях. Они детерминируют философию человека, а через нее — его мышление.

Философия как наука фиксирует ценностные ориентации человека исходя в основном из культурных предпосылок. «Философия... — по мнению Риккерта, — должна начать с культурных благ, для того чтобы вскрыть кристаллизовавшееся в них многообразие ценностей. Для этого она должна обратиться к той науке, которая изучает культуру как действительность, объективируя ее и выявляя ее богатство и многообразие. Наука эта — история»¹⁰.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 1, с. 281—282.

⁸ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 2, с. 59.

⁹ Там же, с. 60.

¹⁰ Риккерт Г. О понятии философии. — В кн.: Логос. М., 1910, кн. 1, с. 39.

Риккерт, как известно, абсолютизировал значение ценности для исторического и философского познания: «Философия начинается там, где начинается проблема ценности», — так решительно сформулировал он свою позицию¹¹. Отвергая такую позицию как ошибочную, мы вместе с тем признаем, что ценностное отношение имеет важное значение для философии. Ценностное отношение не привносится философией, а раскрывается ею как необходимый аспект освоения человеком мира.

Если мы согласимся с тем, что реальный процесс познания с необходимостью обусловлен культурно-ценностными предпосылками, мы все же можем усомниться в наличии внутренней, органической связи между культурой и мышлением. Существуют два основных аспекта мышления: формальная последовательность, подчиненность мышления формально-логическим законам и мышление как творчество, централизацией которого является диалектика. (Это не значит, что акты творческого мышления нельзя исследовать с помощью аппарата современной логики как специальной науки, однако интерес здесь представляет преимущественно проблематика выводного знания, аксиоматизации и алгоритмизации). Их и нужно сопоставлять для того, чтобы охарактеризовать взаимоотношение культуры и диалектики.

Диалектика как метод познания обычно характеризуется как рассмотрение предметов и явлений во взаимосвязи, движении и развитии, как анализ их противоречивой природы. Две концепции развития — метафизическая и диалектическая — отличаются прежде всего тем, что последняя исходит из внутреннего противоречия как источника развития, в то время как первая концепция отрицает или игнорирует такого рода противоречие. Но вся трудность в том, как понимать это внутреннее противоречие.

Рассудочное мышление, которое держится внешних определенностей, может двигаться лишь в рамках этих постигнутых конечных определенностей и не выходит за их пределы. Оставаясь в рамках рассудочных определений и руководствуясь законами рассудочного мышления, мы не сможем перейти от старого знания к новому. «Новая теория принципиально невыводима (дедуктивным

¹¹ Риккерт Г. О понятии философии. — В кн.: Логос. М., 1910, кн. 1, с. 37.

путем) из старой теории, ее возникновение всегда связано с возникновением нового предмета познания»¹². Но и к новому предмету мы можем перейти лишь в том случае, если признаем противоречие, будем утверждать, что А есть не-А. Чтобы понять это, еще раз вернемся к вопросу о природе диалектики и месте противоречия в ней.

Учение о тождестве противоположностей представляется не только методологическим требованием, но и характеристикой действительности — утверждением того, что каждое явление или процесс представляет собой борьбу двух тенденций — положительного и отрицательного, нового и старого и т. д. Конечно, такая «онтологизация» диалектики естественна и оправдана. Однако при этом не всегда обходилось без упрощений.

Упрощенная тенденция в понимании диалектики в прошлом особенно наглядно проявилась в попытке отказа от понятия тождества противоположностей и его замены понятием борьбы противоположностей. Тождество противоположностей в этом случае интерпретировалось как непосредственное отождествление, точнее, даже как смешивание противоположных явлений — войны и мира, революции и реакции и т. д. Такая боязнь слова «тождество» была необоснованной: забывали о том, что тождество не снимает противоположность, что учение о тождестве противоположностей ничего общего не имеет с вульгарным смешиванием различных сторон действительности. Забывали о самой сути диалектики: *«Диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественными противоположности, — при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую»*¹³. Иными словами, «всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть»¹⁴.

Требование тождества противоположностей по своему характеру отличается от закона тождества, от

¹² Научное творчество. М., 1969, с. 181.

¹³ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 98.

¹⁴ Там же, с. 99.

требования следовать этому закону: если в последнем утверждается, что A есть A , то в первом говорится не противоположное, не то, что A есть не- A , а то, что A есть A и в то же время не- A .

Можно предположить, что в тождестве противоположностей противоположности тождественны и нетождественны не в одном и том же смысле. И, действительно, если тождество и нетождественность противоположностей будут интерпретированы в одном и том же смысле, то достаточно будет установить тождество, чтобы выявить и нетождественность. На самом деле нетождественность не есть простое отрицание тождества, в нем утверждается какое-то новое содержание. Несмотря на это нельзя согласиться с утверждением: «Онтологические, т. е. объективные, диалектические противоречия, обнаруженные при решении проблемы, имеют место в разных, хотя и взаимообусловленных, смыслах и отношениях»¹⁵.

Противоречия в разных смыслах, как справедливо замечал С. Б. Церетели, признаются и всеми недиалектиками. Но, с другой стороны, альтернативная постановка вопроса — противоречие существует либо в одном и том же смысле и отношении (диалектическое противоречие), либо в различных смыслах и отношениях — сама основывается на недиалектическом «или — или», тогда как диалектическое решение, очевидно, должно состоять в том, что противоречие существует в различных и в то же время одинаковых смыслах. Предмет не только противоречит, но и не противоречит себе.

Диалектика, диалектический принцип тождества противоположностей есть способ поиска новых истин. Диалектика это — «логика» творческого мышления, логика творчества, поэтому она вряд ли может быть формализована так, как формализована логика формальная¹⁶. Законы диалектики как логики могут быть лишь регулятивными принципами, а не правилами диалектического исчисления высказываний. Диалектическая логика является логикой не в том же смысле, в каком смысле является логикой формальная логика. И поэтому было бы бессмысленно требовать замену формальной логики диалектической логикой.

¹⁵ Нарский И. С. Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969, с. 44.

¹⁶ См.: Церетели С. Б. Диалектическая логика, с. 437.

Логика творческого мышления, мышления как творчества существенно отличается от логики в узком смысле слова. Можно согласиться с тем, что «закономерности творческого мышления лежат в основе любого логического движения» (к примеру, в основе математически строгого доказательства), но вряд ли безоговорочно можно утверждать, что «понимание научно-теоретического творчества как *логического* процесса возможно»¹⁷, если под этой возможностью понимать сведение творческого мышления к логическому процессу. Нельзя смешивать идеал с действительностью, цель — с реальностью, абсолютная достоверность никогда не может быть достигнута, «последние основания» никогда не могут быть найдены. Если новая теория принципиально невыводима (дедуктивным путем) из старой теории, если ее возникновение всегда связано с возникновением нового предмета познания, если новое понятие возникает только вместе с новым предметом познания, а этот новый предмет невыводим из старого познания о старом предмете, это значит, что процесс перехода к новой теории и новому понятию, творческое мышление несводимы к логическому процессу.

Переход к новому предмету возможен лишь в результате выхода за рамки старого знания и его логических последствий; такой выход совершается при участии «нелогических» инстанций, прежде всего в практике. Бесспорна здесь и эвристическая роль интуиции. «Творчество осуществимо и объяснимо только как выход за пределы всякой заранее данной ограниченности, как результат способности со временем преодолеть любой заранее данный предел, *создать принципиально новую* возможность»¹⁸. Конечно, знание, полученное дедуктивным путем из старого знания, не является результатом создания «принципиально новой возможности». Таким образом, диалектика — это логика творческого мышления¹⁹.

Одна из необходимых черт творчества заключается в его диалогическом характере. Интерпретация творчества как культурно-исторического диалога представляется правомерной, но не во всем бесспорной, что вполне

¹⁷ Научное творчество, с. 167.

¹⁸ Батищев Г. С. Творчество и рациональность. — В кн.: Человек, творчество, наука. М., 1967, с. 95.

¹⁹ См.: Давыдова Г. А. Творчество и диалектика. М., 1976, с. 17—18.

естественно для того диалога, который осуществляется в науке. Можно согласиться с тем, что *«там, где господствует монологика, там нет возможности для обоснования логического скачка, там нет логики творчества»*²⁰. Еще Л. Фейербах заметил: «Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самым собой, это диалог между Я и Ты»²¹.

Диалогический характер мышления как творчества вряд ли можно оспаривать, но спорной, однако, является претензия возвести на основе принципа диалогичности здание новой логики. Созвучие слов «логика» и «диалогика» не должны ввести нас в заблуждение: даже наличие математических строгих доказательств еще не свидетельствует о том, что «понимание научно-теоретического творчества как логического процесса возможно»²², что этот процесс может быть формально реконструирован и смоделирован во всей его сложности. Отрезвляюще должны подействовать слова, при всем содержащемся в них преувеличении, сказанные известным математиком Г. Харди: «Строго говоря, такой вещи, как математическое доказательство, не существует; все, что мы можем сделать в конце анализа, это только показать... доказательства представляют собой то, что Литтлвуд и я назвали газом, риторическими завитушками, предназначенными для воздействия на психологию, картинками на доске во время лекции, выдумками для стимулирования воображения учеников»²³.

«Диалогика» есть выход за пределы «обычной логики» и опирается, как было уже сказано, на огромные, часто нереализуемые возможности интуиции. Но это не значит, что диалектику следует относить к сфере интуиции: диалектической является деятельность разума, т. е. познающего человека. Однако если даже согласиться с тем, что творчество составляет сущность мышления и поэтому понятие «творческого мышления» подобно «масляному маслу» (В. С. Библер), то все же нельзя усомниться в правомерности различения рассудка и разума, рассудочного и разумного мышления. Мыслить — это еще не значит мыслить диалектически и в полном

²⁰ Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975, с. 69.

²¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955, т. 1, с. 74, 203.

²² Научное творчество, с. 167.

²³ Цит. по: Там же, с. 226.

смысле слова — творчески. Диалектика не является просто одним из способов мышления. Это — мышление, в процессе которого и субъект и объект выступают как *целостности*. Субъектом диалектического мышления является человек как культурно-историческая целостность, которая осознает относительность всех установленных истин. Универсальная гибкость понятий, присущая диалектике, не есть лишь усовершенствованная сеть, которая гарантирует хороший «улов» в познании. Она — сама суть диалектического подхода, вытекающая из осознания *неисчерпаемости* мира и *историчности* каждой ступени на пути познания мира. Быть диалектиком означает осознать относительность всякого А и признать тождественность А с не-А²⁴. Этот же принцип действует в сфере культуры: не существует единственно истинных, абсолютных культурных норм. Поэтому быть диалектиком и быть культурным по существу одно и то же. Культура, повторяем, имеет диалектическую природу, но подобно тому, как мышление не сводится к диалектическому мышлению, так и культура не сводится к диалогу; существуют как рассудочное мышление, так и «монологическая» культура.

Культура представляет собой целостность; целостность присуща и одной из ее форм — художественной культуре. Поэтому искусство рассматривается как зримый образ культуры. Анализ искусства в этом аспекте — с точки зрения места диалога в нем — может проиллюстрировать и диалектическую природу культуры. Как известно, с этой точки зрения рассматривал поэтику Достоевского М. Бахтин, раскрывший полифоническую природу его романов. Этот полифонизм М. Бахтин считает развитием не только романной художественной прозы, но и вообще художественного мышления человечества. Художественному мышлению, согласно М. Бахтину, доступны «такие стороны человека, и прежде всего

²⁴ «Мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он — противник самого себя» (Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 1, с. 73). Хорошо иллюстрирует эту мысль А. В. Гулыга: «Кант, — пишет он, — диалектичен... Выдвинув некое положение, Кант видит его границы, их условность, чувствует потребность перейти их. Рядом с положением вырастает контрположение, своеобразный антитезис, без которого тезис неполон, непонятен, ошибочен» (цит. по: История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978, с. 83).

мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера его бытия, которые не поддаются художественному освоению с монологических позиций»²⁵. Можно предположить, что значение романа Достоевского для Эйнштейна было обусловлено именно такой диалогичностью, а не конкретным образом времени в романе великого писателя. Но анализ искусства и культуры вообще подтверждает существование в них и «монологичности» и «рассудочности». Правда, из рассуждений М. Бахтина о творчестве Достоевского и его полифоническом романе не следует, что диалогическое художественное мышление возникает вместе с романом Достоевского. Диалогическая форма представляет собой способ, метод построения романа Достоевского, хотя диалогичность художественного мышления была присуща не только поэтике Достоевского. Достаточно указать на значение диалога для культуры Возрождения. Диалогичность кроется и в существе трагедии, которую недаром считают высшим родом поэзии: необходимость гибели героя, гибели носителя положительных ценностей (его очищения этим путем и тем самым победы положительных ценностей) предполагает «полифонию», тогда как, например, «драма возмездия» по сути «монологична». Споры вокруг «Гамлета» представляли собой часто столкновения «полифонической» и «одноголосовой» интерпретации этой «трагедии трагедий»²⁶. Когда Шекспира упрекали за медлительность его героя или за то, что он как будто бы возложил непосильную ношу на слишком слабые плечи, тогда, тем самым, сводили трагедию к драме мести, не понимая того, что медлительность Гамлета вытекает не из его слабости как личности, а из трагизма честного разума, осознающего невозможность изменения мира одним лишь актом возмездия, честного разума, пытающегося разобраться в этом сложном мире²⁷. Гамлетовским «быть или не быть» Шекспир выразил «диалогическую сферу бытия» человека, его «мыслящего сознания», и всякая по-

²⁵ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979, с. 312.

²⁶ См.: Выготский Л. С. Трагедия о Гамлете, принце Датском Шекспира. — В кн.: Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968.

²⁷ В. Ключевский правильно отметил: «Если под характером разумеется решительность действия в одном направлении, то характер есть не что иное, как недостаток размышления, не умеющего указать воле других направлений» (Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968, с. 321).

пытка «принижения» этой идеи, ее «обытовения» (что мы иногда видим на сцене) не может не вести к утрате самой сути этой трагедии.

Эти ссылки на примеры диалогического художественного мышления, конечно, не содержат логического доказательства существенного родства между диалогической природой культуры и диалектикой и тем более не выясняют, диалогичность ли культуры определяется диалектическим мышлением или диалогичность культуры образует основу диалектического мышления. Да вряд ли возможно чисто логическое, рассудочно-логическое доказательство единства диалогичности культуры и диалектичности мышления. Очевидно, что диалогичность культуры и диалектичность мышления представляют собой диалектическое тождество противоположностей: они и тождественны (поскольку диалектика — это диалог культурных образований), и противоположны (поскольку они представляют собой различные реалии).

Культура без диалектики будет иметь тенденцию к закосненению или к автоматизму, дегуманизации, тенденцию к превращению в нечто подобное «прекрасному новому миру» О. Хаксли. С другой стороны, диалектика без культуры, диалектика, оторванная от культурной почвы, будет иметь тенденцию к превращению в словесную эквилибристику, в схоластику и спекуляцию в худшем смысле слова²⁸. Подлинная культура предполагает диалектику, а подлинная диалектика — культуру. Поэтому диалектика, оторванная от культуры, — это, собственно, диалектика без диалектики, как и культура без диалектики есть «культура без культуры». Однако подобные «противоречащие себе» «диалектика» и «культура» все же существуют; существуют не просто метафизическая концепция развития, но и метафизически интерпретированная диалектика. Таким же образом существуют культуры, которым в большей степени присущи диалектичность, диалогичность, и культуры, диалектическая природа которых как бы загнана вглубь. Таковы,

²⁸ «Вне связи со всей человеческой культурой не может быть диалектики — она превращается в софистику, в игру пустыми понятиями, плоскими абстракциями. В свою очередь культура, отторгнутая от диалектики, вырождается, становится своего рода антикультурой» (Долгов К. М. Эстетика Гальвано делла Вольпе. — В кн.: Вольпе Г. делла. Критика вкуса. М., 1979, с. 9).

очевидно, культуры «традиционных» обществ и в значительной мере культура средневековья.

В единстве, тождестве диалектики и культуры диалектика как способ мышления, пожалуй, выражает тенденцию движения, но стимул этого движения идет от культуры, а через нее — от жизни. Поэтому, собственно, нет смысла спрашивать о том, что является активной стороной во взаимоотношении диалектики и культуры: двигателем культуры является ее диалектическая природа, но диалектика сохраняет способность движения вперед постольку, поскольку она не оторвана от своей питательной почвы — культуры.

Р

V. Практика и культура

Диалектико-материалистический принцип практики имеет, как известно, существенное мировоззренчески-методологическое значение для всей проблемной области диалектико-материалистических философских исследований. Органическое единство методологических и мировоззренческих функций этого принципа особенно реально проявляется при философском осмыслении проблем теории культуры.

Отметим, что особенности подхода к вопросам о специфике практики и о сущности культуры, если рассматривать этот подход в ретроспективе опыта исследований за последние десятилетия, имеют много общего.

В своей книге, посвященной проблеме сущности культуры, В. Е. Давидович и Ю. А. Жданов делают интересный вывод относительно статуса понятия «культура» в структуре учебных курсов и программ по философии: темы, посвященные культуре, рассматриваются тут в основном как подчиненные в разделах «Духовная жизнь общества» либо под рубрикой «Духовная культура» включаются в раздел, посвященный структуре и формам общественного сознания. По мнению авторов упомянутой книги, такое положение отражает реальную проблемную ситуацию, сложившуюся в философском исследовании культуры, и свидетельствует о необходимости осмысления тех черт культуры, которые проявляются во *всех* сферах жизнедеятельности общества¹.

¹ См.: Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов-на-Дону, 1979, с. 23—24, 26.

Следует подчеркнуть, что когда речь идет о понятии культуры, такая ситуация кажется не очень одиозной, поскольку широкий философский интерес к этому понятию возник сравнительно недавно. Несколько более одиозной представляется ситуация с некоторыми другими философскими понятиями.

В свое время мы показали, что подобная «несамостоятельность» и подчиненность, несовместимые с реальными мировоззренческими и познавательными функциями, достаточно длительное время были свойственны многим интерпретациям одного из центральных понятий диалектико-материалистической философии — понятия практики². Именно этим обосновывалась нами необходимость исследования универсальных социокультурных свойств практики, понимание которых в свою очередь обуславливает мировоззренческо-методологическую значимость принципа практики для осмысления фундаментальных проблем теории культуры.

Случайно ли такое совпадение подходов к истолкованию понятий «практика» и «культура» или перед нами два взаимообусловленных элемента одной и той же проблемной ситуации? По нашему мнению, верно именно последнее.

Следует подчеркнуть, что такая взаимообусловленность философского истолкования практики и культуры наблюдается не только в попытках дать общепринятое определение каждого из названных феноменов, но и в попытках ответить на ряд вопросов, касающихся динамики различных характеристик каждого из них. А ответы на такие вопросы нередко обуславливают и особенности определения специфики практики и культуры.

Показательно, что в процессе выяснения определяющего принципа диалектико-материалистического анализа культуры обозначилась тенденция, отражающая на данном проблемном уровне то положение, которое длительное время складывалось вокруг философского осмысления феномена практики, — свойства последней как бы растворялись в свойствах труда. Особенностью подобных подходов к вопросу о движущих силах культуры является, как пишет Н. З. Чавчавадзе, убежденность в том, что поскольку «культура — продукт, результат челове-

² См.: Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. Киев, 1978, с. 16—26.

ской деятельности, практики, человеческого труда» (все три названных понятия употребляются тут как однопорядковые), то «именно в категории продукта труда следует искать марксистский ключ к разгадке тайны культуры, именно эта категория должна служить точкой опоры марксистской философии культуры»³. При всей справедливости таких представлений (ведь культура неотделима от труда) они оказываются неполными. И, очевидно, основная причина такой неполноты — отождествление понятий «труд», «практика», «деятельность», которое подчас уподобляется абстрактно-деятельностному истолкованию культуры. Не случайно Н. З. Чавчавадзе, охарактеризовав эвристическую продуктивность рассмотрения культуры сквозь призму продуктов труда, подчеркивает, что, осмысляя культуру не только как результат, но и как процесс труда, следует иметь в виду, что «предметные, вещные виды феноменов культуры во многом аналогичны товару, который, по словам Маркса, есть не вещь, а общественное отношение»⁴. Следовательно, сущность культуры — не в предметно-вещественных, а в особых, социально-предметных факторах.

Не значит ли это, что исходным принципом диалектико-материалистической теории культуры является не понятие труда, а более емкое понятие общественной практики? К такому выводу приводят, в частности, размышления относительно органической взаимосвязи культуры и общественных отношений. Последнее, как будет показано далее, имеет важное значение с точки зрения методологии анализа культуры. Характеризуя положение, которое тут сложилось, можно выделить два разных подхода.

Первый состоит в попытках включить общественные отношения в «тело» культуры, которая рассматривается как «социально выработанная система, обеспечивающая передачу от индивида к индивиду деятельных способностей или «сущностных сил»⁵. Поскольку основная функция культуры, пишет Э. С. Маркарян, «состоит в выработке соответствующих способов деятельности индивидов,

³ Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности.— В кн.: Культура в свете философии. Тбилиси, 1979, с. 40.

⁴ Чавчавадзе Н. З. Динамика культуры и переоценка ценностей.— Там же, с. 75.

⁵ Режабек Е. Проблема культуры в марксовской концепции общественно-исторического развития.— Общественные науки, 1976, № 5, с. 15.

которые кооперированно сотрудничают в различных, весьма динамических условиях среды, в выработке способов социального действия, охватывающих как ведущие формы поведения, так и разнообразные механизмы их осуществления»⁶, культуру можно рассматривать как способ регуляции общественных отношений.

Другие исследователи подчеркивают, что такой подход отражает лишь одну сторону дела, поскольку социальные отношения сами являются регуляторами человеческой деятельности и таким образом — своеобразными детерминантами культуры⁷. Исходя из этого В. Е. Давидович и Ю. А. Жданов утверждают, что, поскольку общественные отношения «задают, определяют, обосновывают тот способ деятельности, который реализуется в явлениях культуры», они «не могут быть охарактеризованы как принадлежащие к феномену культуры»⁸. Линия детерминации тут схематически такова: общественные отношения — культура как принцип связи общественного человека с предметами деятельности — сама деятельность.

Как видим, общественные отношения предстают и как регулятор, и как результат функционирования культуры. Они одновременно входят в нее и в определенных отношениях являются как бы извне детерминирующим фактором. Для того чтобы разрешить это противоречие, необходимо, на наш взгляд, сосредоточить внимание на характере взаимосвязи практики и культуры.

Методологическая значимость этого вопроса состоит прежде всего в более глубоком осмыслении специфики и значения предметно-материальных факторов культуры. Без выяснения структуры практики даже при условии признания регулятивной функции общественных отношений представления о сущности культуры сталкиваются с существенными трудностями, обусловленными, в частности, необходимостью соотнесения универсальности культуры и предметно-материальных условий такой универсальности. Такое соотнесение необходимо для того, чтобы избежать абстрактно-деятельностных трактовок универсальности культуры, когда возникают

⁶ Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры, с. 50.

⁷ Джигоев О. И. Проблема культуры в марксистской философии. — В кн.: Культура в свете философии, с. 9.

⁸ Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры, с. 101

предположения, что «духовное, очевидно, имеет определяющее значение для культуры» (последняя в таком случае истолковывается как то, что К. Маркс называл духовно-практическим освоением мира)⁹. На наш взгляд, адекватное осмысление универсальности культуры, несводимости последней лишь к материально-вещественным факторам возможно не путем доказательства приоритета духовного в культуре, а путем выявления универсальности прежде всего ее социально-предметных характеристик.

Осмысление специфики практики и рассмотрение сквозь ее призму сущности культуры актуальны и для решения ряда других проблем, в частности для осмысления факторов, обуславливающих своеобразие различных исторических типов культуры.

* * *

Отметим (об этом, кстати, свидетельствуют приведенные выше рассуждения о культуре), что со времени становления марксизма-ленинизма идея практики настолько прочно вошла в диалектико-материалистическое философское сознание, что констатация практической природы тех или иных социокультурных феноменов, если она осуществляется лишь, так сказать, в принципе, оказывается явно недостаточной.

Это связано также с тем обстоятельством, что идею практики по своему «признают» и многие из представителей современного идеализма (достаточно сослаться на утверждения основателя французского персонализма Э. Мунье и известного представителя герменевтики П. Рикера относительно того, что «нет ничего человеческого, что не было бы практикой», на Ж.-П. Сартра, признавшего, что «ныне невозможно по-настоящему писать историю, не ставя на первый план материальные условия жизни людей, практику»). Иное дело, что подобные признания сопровождаются все более утонченной мистификацией предметно-материальной специфики практики. Следовательно, как в силу конструктивных, так и в силу критических соображений очевидна актуализа-

⁹ Джигоев О. И. Проблема культуры в марксистской философии.— В кн.: Культура в свете философии, с. 27.

ция вопроса о содержательности философских апелляций к практике.

Достаточно четко отмеченное обстоятельство выявляется в постановке вопроса о специфике собственно философского анализа культуры, где методологическая значимость диалектико-материалистического истолкования практики состоит прежде всего в том, что идея практики аккумулирует в себе систему представлений о движущих силах культурно-исторического процесса.

Культурологическая масштабность диалектико-материалистического принципа практики неотделима от функционирования этого принципа и в сфере гносеологии (здесь принцип практики стал предпосылкой преодоления наиболее фундаментальных недостатков домарксистской философии — созерцательности в трактовке отношения человека к миру и абстрактно-идеалистических концепций деятельности), и в сфере социологии, поскольку идея практики неотделима от материалистического понимания истории. Эта масштабность с самого начала проявилась в преодолении свойственного домарксистской философии сужения феномена культуры, обособления и субстанционализации духовной культуры, игнорирования диалектики материальных и духовных факторов культуры.

Диалектико-материалистическая философия рассматривает культуру прежде всего как «вторую природу» во всем многообразии ее форм, обусловленных многообразием человеческих потребностей и форм человеческой деятельности. В наиболее общем плане культуру, на наш взгляд, можно характеризовать прежде всего как *универсальность сущностных сил человека*, проявляющуюся в каждом конкретном акте жизнедеятельности индивида. Не случайно именно эта черта стала лейтмотивом того определения, которое дано К. Марксом общественному богатству: «...Если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т. д. индивидов..? Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, т. е. как над силами так называемой «природы», так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме

предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»¹⁰. Приведенное определение всем своим содержанием касается и сущности важнейших функций культуры как сферы бытия человека, «который находится в абсолютном движении становления», воспроизводства себя человеком — если иметь в виду взаимодополняемость всех многообразных форм культуры — «во всей своей целостности»¹¹.

Универсальность и целостность — две органически взаимосвязанные черты культуры, характеризующие также человеческую практику. Однако лишь последняя является «ключом» к пониманию того, почему названные характеристики культуры при определенных условиях реализуются противоречиво. Ведь конкретно-исторические способы такого воспроизводства человека зависят от уровня развития производительных сил и производственных отношений, обуславливающего формы, в которых осуществляется освоение человеком природы и «присвоение» каждым индивидом культурного наследия.

В этой плоскости культура предстает как совокупность реально функционирующих или потенциальных способов преобразовательной деятельности общественного человека, в том числе — учитывая универсальность деятельности — как совокупность факторов, обеспечивающих «соединение» таких всеобщих способов деятельности с «предметом» деятельности (в самом широком значении этого слова).

Именно здесь особенно ощутима необходимость конкретизировать представления о некоторых существенных особенностях взаимодействия практики и культуры, в частности о том, в каких узловых точках актуализируется проблемность такого взаимодействия. Это особенно важно потому, что взаимодействие практики и культуры, как уже отмечалось, лишь «в принципе» перестало быть проблемой для философского сознания.

¹⁰ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 476.

¹¹ Там же.

Один из таких вопросов, в котором резюмируется сказанное выше,— это вопрос о том, каким образом соотносятся всеобщность культурно-исторического процесса и своеобразие конкретно-исторических типов культуры. Выяснение же этого соотношения с неизбежностью предполагает более обстоятельный анализ самого феномена всеобщности культуры, в частности того, свойственна ли этой всеобщности и универсальности «линейная» или более сложная структура.

Проблема соотношения всеобщности культуры и своеобразия ее конкретно-исторических модификаций является своего рода методологическим «фокусом» различных культурологических исследований — даже тех, где она непосредственно не затрагивается. Особую актуальность она приобрела в наше время, когда значительно повысился интерес к культурному своеобразию: как в синхронном, так и в диахронном плане, что связано с масштабностью социальных процессов, взаимодействием их общих и специфических особенностей, расширением и углублением культурных контактов и т. п. факторами.

Эта проблема в тех или иных формах приобретает актуальность достаточно давно, особенно начиная с Нового времени, когда капитализм стал, по словам А. В. Луначарского, разрушать «замкнутость» целых пластовых культур, не приходявших дотоле в «соприкосновение» друг с другом и в силу этого казавшихся изолированными. Активизация взаимодействия различных пластов культуры сопровождалась соответствующими сдвигами в общественном сознании, обусловленными теми изменениями в общественном производстве, которые привели к формированию представлений о всеобщности труда как деятельности, создающей общественное богатство, а также о всеобщности «предмета, определяемого как богатство»¹².

Характеризуя становление в буржуазном сознании представлений всеобщности деятельности источника культуры, необходимо иметь в виду, что «всеобщность отношений и способностей», которая формируется капитализмом, имеет отчужденный характер. Вследствие этого возникает такое социокультурное явление, как «уравнение вместо действительной общности и всеобщности»

¹² См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 40, 41.

(К. Маркс). Таким образом, представления о соотношении всеобщности культуры и самобытности ее конкретно-исторических типов, в частности в раннебуржуазном философском сознании, носили преимущественно *линейный* характер. Наиболее отчетливое выражение эта тенденция получила позднее в философии Гегеля, культурологичным кредо которой стало истолкование многообразия культурно-исторического процесса как «скудной видимости» многообразия.

Конечно, неверно полагать, что в подобных случаях многообразие культуры игнорируется вообще. Например, Гегель неоднократно фиксирует элементы такого многообразия, отмечая, что каждый момент культурно-исторического процесса «сам есть некоторая индивидуальная цельная форма»¹³. Вместе с тем трактовка им этого процесса в целом характеризуется тут абсолютизацией принципа «снятия» исторических форм культуры — ее различными структурными уровнями, последние же, в свою очередь подвергаются субординации относительно рефлексивных аспектов культуры как моменты движения отчужденных форм «абсолютного духа» к «абсолютному знанию». С точки зрения этого «самодвижения» духа, любые его знаковые и даже предметно-материальные «закрепления» уже не представляют никакой самоценности и являются лишь «ступеньками» той иерархии культурных форм, которые приводят к современности и «снимаются» ею. Тут мы сталкиваемся с абсолютизацией культурной «диахронии», которая приводит к недооценке «синхронии». Вследствие этого первая имеет тенденцию превращаться в плоско-линейную схему, в угоду которой произвольно препарируется культурно-исторический процесс. Таким образом, линейный диахронизм в развитии культуры, свойственный классическому идеалистическому рационализму, с самого начала оказался методологически ограниченным.

Подобный подход был связан с присущей классической буржуазной философии субстанциализацией одного из фундаментальнейших свойств культурно-исторического процесса, являющегося неотъемлемой характеристикой всех форм человеческой деятельности, — всеобщности. В частности, гегелевские представления о специфике

¹³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — Соч. В 14-ти т. М., 1959, т. 4, с. 15.

культуры формировались в контексте поисков некоей «чистой всеобщности», тождественной абстрактной сущности человека, безотносительной к условиям ее действительного проявления в социокультурном процессе. Моделью такой «чистой всеобщности» для Гегеля выступает одна из форм духовного освоения мира человеком — познание, сведенное к «чистому знанию». Сведя человеческую сущность к абстрактно-всеобщим формам, философ пытается заставить такую абстрактную сущность действовать «самое по себе», не учитывая, что она функционирует лишь в *«действительном человеческом существовании»*¹⁴.

Субстанциализация абстрактно-духовной всеобщности была неотделима от свойственного классическому идеализму игнорирования социально-коммуникативного характера культуры, того, что всеобщность культурных реалий является следствием сложного «диалогического» (если воспользоваться языком современной культурологии) взаимодействия всей совокупности факторов, связанных с процессом обмена деятельностью между людьми — действительными субъектами культуры, от игнорирования того, что даже самые фундаментальные из этих факторов являются концентрированной «результатирующей» всей многогранности такого обмена деятельностью. Отсюда — стойкая просветительская иллюзия относительно определенных предзаданных надысторических «архетипах» культуротворческого процесса, которые в конечном итоге сводились к определенным гомогенным духовным образованиям. Причиной этих иллюзий был, в частности, опровергнутый основоположниками марксизма «некритический позитивизм» классического идеализма, абсолютизация той видимости гомогенности, которая была, так сказать, «на поверхности» культуры, в ее результатах, а не в процессе. Кстати, эта иллюзия и сейчас сказывается в буржуазных представлениях, во всяком случае, когда речь идет об особенностях так называемого классического экрана культуры. Достаточно вспомнить известную концепцию А. Моля, изложенную в работе «Социодинамика культуры», согласно которой «классическая культура» в отличие от современной, «узловые понятия» которой формируются сквозь хаос слу-

¹⁴ Маркс К. К критике гегелевской философии права.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 263.

чайностей, уже в своей основе имела набор определенных «духовных архетипов». Во всех подобных концепциях не учитывается то обстоятельство, что современный «экран культуры» вследствие возрастания роли массовых коммуникаций лишь более ярко демонстрирует тенденции и механизмы, издавна присущие человеческой культуре.

Сведение человеческой сущности к абстрактно-всеобщим формам, если рассматривать этот методологический прием классического идеализма применительно к трактовке культуры, было достаточно удобным способом представить культурно-исторический процесс в виде однолинейной телеологической последовательности и тем самым избежать осмысления его реальной сложности и многогранности. Однако платой за подобное «удобство» (относительно которого еще задолго до Гегеля иронизировал Гердер, когда писал о «метафорическом» способе постижения культуры, субъект которого «берет простое и доступное понятие души и выводит из этого понятия любые ее определения, где бы эта самая душа не обреталась» (историка же культуры он уподобляет человеку, вынужденному впервые в жизни путешествовать не по суше или морю, а взлетать в поднебесье)¹⁵, была существенная методологическая ошибка: при таком подходе к истории культуры «выпадало» то обстоятельство, что каждый из ее этапов — «одновременно и цель и средство, звено в цепи, но вместе с тем и самостоятельное звено, и для себя — средоточение своего существования». Из гердеровских рассуждений следовало, что задача историка культуры состоит в том, «чтобы понять и объяснить своеобразие отдельных культурных миров, а не только в том, чтобы предписывать прошлому наш собственный «идеал»¹⁶.

В основе рассмотренной односторонней методологической установки, следствием которой было игнорирование своеобразия исторических типов культуры, было непонимание специфики определяющей роли предметно-материальных факторов культуры. Это — черта, свойственная всем домарксистским концепциям. Она характерна для классического идеализма даже тогда, когда

¹⁵ Гердер. Идеи к философии истории. М., 1976, с. 511.

¹⁶ Жирмунский В. Очерки по истории классической немецкой литературы. Л., 1972, с. 260.

н на своей завершающей стадии вплотную подошел осознанию необходимости философского осмысления культуры и рассмотрения в социокультурном контексте традиционных философских проблем. Домарксовский материализм, вскрывавший ряд фундаментальных недостатков идеалистически-рационалистической трактовки культуры (в частности, то, что она, как писал Л. Фейербах, «знает лишь подчинение и преемственность, не зная ни координации, ни сосуществования» и поэтому, когда «последней степенью развития ...оказывается целостность, которая вбирает в себя другие ступени, ...она не может включить в себя эти существования, не высав из них мозг самостоятельной жизни»¹⁷), так и не смог уяснить социально-практической сущности предметно-материальных факторов культуры. Именно с названным обстоятельством была связана невозможность в рамках домарксовской методологии «согласовать» всеобщность культурно-исторического процесса и своеобразие «отдельных культурных миров».

Это же обстоятельство сказалось на судьбе попыток соотнести названные выше черты культуры в современной буржуазной философии, обусловив непреодолимую для современного буржуазного сознания антиномичность философских образов культуры.

Характер такой антиномичности в значительной степени определяется реальной социокультурной ситуацией, которая во многом отличается от той, в которой формировалось «классическое» буржуазное философское сознание. «Обнаружение явных диспропорций в развитии различных подразделений культуры и обострение социальных катаклизмов заставили отказаться от представлений о линейно-однородном характере общественного развития в духе гегелевской схемы, выдвинув проблему подлинного целостного, многоаспектного изучения движения культуры. Накопление сравнительно-исторических данных, относящихся к различным типам культур, показало ограниченность европоцентрических представлений о путях развития человечества и по-новому поставило проблему оснований и источников культурного прогресса». Исследователи справедливо указывают, что с названными обстоятельствами связана актуализация

¹⁷ Фейербах Л. К критике философии Гегеля.— Избранные философские произведения. В 2-х т. М., 1955, т. 1, с. 54.

вопросов о тех факторах, которые можно считать инвариантными в социально-культурном развитии, и тех, которые касаются специфики исторических типов культуры¹⁸. А именно в связи с этим в буржуазной философии и культурологии наблюдается попытка заменить «линейные» трактовки культуры «полицентричными».

Обратим внимание на хорошо известную тенденцию, наиболее полно демонстрирующую стремление пересмотреть некоторые традиционные буржуазные представления о культуре путем отказа от субстанциализации ее всеобщих свойств. С таких позиций в свое время О. Шпенглер предпринял попытку отвергнуть «монотонную картину линейнообразной всемирной истории, держаться за которую можно,— по его утверждению,— только закрывая глаза на подавляющее большинство противоречащих ей фактов», и обосновать как единственную достойную философского внимания задачу осмысления культуры при помощи «метода сравнительной исторической морфологии». Этот метод оказался своеобразной попыткой «девальвации» всеобщности человеческой практики и культуры: с одной стороны, путем постулирования каких-то локально-всеобщих определяющих факторов каждой культуры в рамках духовного освоения мира человеком (так называемой «души культуры»), с другой — последующего дробления этих факторов в совокупность неповторимых индивидуальных переживаний, к которым, якобы, сводится «этот мнимо единственный, самостоятельный и вечный мир»¹⁹. По мнению Шпенглера, «у каждой культуры, а в пределах отдельной культуры, с меньшими отличиями, у каждого отдельного человека, есть свой совершенно особый вид истории, в картине и стиле которого он созерцает, чувствует и переживает общее и личное, внутреннее и внешнее, общеисторическое и биографическое становление»²⁰. Однако полностью элиминировать из определенной культуры всеобщность оказалось невозможным; после Шпенглера это вынуждены были признать сами его последователи. Об этом свидетельствует концепция «круговорота» локальных цивилизаций А. Тойнби, а также представления П. Сорокина о соци-

¹⁸ См.: Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978, с. 13.

¹⁹ Шпенглер О. Закат Европы. М.—Пг., 1923, с. 20, 47, 173.

²⁰ Там же, с. 141.

альной действительности как динамике различных культурных систем и подсистем: религии, этики, науки, искусства, экономики, политики.

Однако, хотя в современных буржуазных культурологических доктринах в значительной степени ослабляется идея Шпенглера о взаимной «непроницаемости» различных типов культуры, т. е. с определенными оговорками признается наличие преемственности в развитии культуры, всеобщность как необходимая предпосылка такой преемственности истолковывается тут явно идеалистически, как абстрактно-духовная сущность различных культурных форм. Пренебрегают тем, что подлинная «душа культуры» — вовсе не в духовных факторах, а в конкретно-исторических типах человеческой практики, действительная всеобщность и целостная структура которых произвольно препарируется и мистифицируется в буржуазных философских и культурологических концепциях.

Следовательно, если традиционные буржуазные представления о способах постижения культурных реалий характеризовались абсолютизацией всеобщности рефлексивных форм мировосприятия (объем которых время от времени уточнялся, вследствие чего понятие рефлексии постепенно наполнялось свойствами, присущими не только теоретическому, но и практически-духовному освоению мира), то постепенно тут начинает превалировать абсолютизация «нерефлексивности» непосредственного индивидуального опыта и переживания этого опыта.

Именно на этой основе формируются концепции о возможности постижения особенностей конкретно-исторических типов культуры лишь через специальную методику «вчувствования» и «переживания», ориентированную прежде всего на духовно-смысловую сторону культурно-исторического процесса. Такой подход связан с достаточно устойчивой в современном буржуазном сознании тенденцией сводить предметные формообразования человеческой культуры к «знаковому закреплению» специфической «символической энергии» индивидов. Типичная манифестация такой односторонности — символистская концепция культуры, основной проблемной направленностью которой стали поиски духовно-всеобщих регуляторов процесса освоения мира человеком (Э. Кассирер и др.), и концепция «праксиса» Ж.-П. Сартра, близкая культурологическим установкам франкфуртской школы с ее претензиями на выявления неоощуваемо-личностных

параметров культурно-исторической реальности, которые якобы несовместимы с всеобщностью культуры.

Попыткой синтезировать такие подходы к осмыслению культуры является герменевтика, для представителей которой проблема «контакта» со своеобразием каждого исторического типа культуры предстает как проблема специальной многоуровневой «технологии понимания», дешифровки всех культурных реалий, в том числе и человеческих поступков, в частности соотнесения их инструменталистских («орудийных») аспектов (которые, по мнению П. Рикера, составляют «анонимный», безличностный план истории культуры как лишь «истории средств», где культура словно «заметает следы», забывает собственные источники) с «историей целостных устремлений человека, с историей целей и средств, составляющей «личностный» план культурно-исторической реальности и обуславливающей своеобразие «лица» каждого «ансамбля» целей и средств²¹. Акцентируя внимание на «двойственности» смысла и вообще многозначности культурных реалий, представители герменевтики пытаются выяснить особенности совпадения «археологии субъекта» с «археологией культуры», трактуя «смысл, содержащийся в продуктах деятельности, институтах, памятниках культуры», как зашифрованную «объективацию жизни духа»²². Именно в последнем тезисе — существеннейший недостаток герменевтических попыток постижения конкретно-исторических типов культуры: ведь в культурных реалиях «зашифрованы» (а в действительности опредмечены) прежде всего объективные социальные связи и отношения, «новая жизнь» которых — в реальной человеческой практике, обуславливающей как всеобщие свойства, так и своеобразие каждого исторического типа культуры.

Для буржуазного сознания остается непостижимым и то важное обстоятельство, что практика способна сообщать конкретно-исторические спецификации культурным реалиям прежде всего благодаря органическому сочетанию в ее всеобщих определенностях двух компонентов. «революционно-технологического» и касающегося специфики общественных отношений, не материализующихся в вещественных формах.

²¹ Ricoeur P. Histoire et vérité. Paris, 1955, p. 81, 83, 92.

²² Ricoeur P. Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique, Paris, 1969, p. 16, 26.

Не случайно даже тогда, когда представители современного идеализма признают наличие предметно-материальных уровней всеобщности, последние сводятся лишь к отдельным элементам социальной жизнедеятельности, которые якобы не могут быть исследованы как определяющие специфику культуры. Эта особенность свойственна разным культурно-функционалистским концепциям культуры, существенной чертой которых является размежевание и противопоставление различных сфер социальной жизнедеятельности, в частности производственной, технологически-орудийной деятельности, политической организации, духовной жизни и т. д. Идея несовместимости трех названных выше сфер пронизывает известную концепцию противоречий капитализма Д. Белла, согласно которой экономика, политика и культура подчинены разным «осевым принципам», якобы исключающим отношения взаимодетерминации.

Начало такому подходу положили еще первые структуралистские истолкования культуры, где попытки преодолеть ограниченность линейных представлений о культурно-историческом процессе, свойственных классическим идеалистическим концепциям, приобрели форму своеобразного «пансинхронизма» (в противоположность абсолютизации диахронического подхода). Подобный пансинхронизм свойствен, в частности, основоположнику французского структурализма К. Леви-Строссу, который, пытаясь выработать антитезис линейности, провозглашаемой неперменной спутницей диахронических представлений о культуре, ссылается на отличие между несколькими «рядами» общественных отношений: так называемыми верхними рядами, фиксирующими явления глобального, «базисного» характера, и нижними, в которых «содержатся явления, происходящие в сфере культуры». Если в первом случае процесс непрерывен, то во втором — «каждый эпизод требует самостоятельной оценки, он не является продолжением того, что ему предшествует»²³. Последнее Леви-Стросс называет «многозначностью истории».

Таким образом, структурализм отделяет культуру от социально-экономического базиса общества. Но к базисным образованиям, как известно, принадлежат прежде

²³ *Lanteri-Laura J* Histoire et structure dans le connaissance de l'homme. Annales, Economies, Société, Civilisation, Paris, 1967, N 4, p. 813.

всего *материальные общественные отношения*, без выяснения роли которых в системе культуры невозможно объяснить какие-либо проявления культурного своеобразия.

За всеми названными выше представлениями о культуре в современной буржуазной философии, социологии и культурологии стоит тенденция обособлять и в конечном счете противопоставлять друг другу неразрывные аспекты человеческой практики как предметно-материальной деятельности по преобразованию природы и общественных отношений, в ходе которой преобразовывается сам субъект деятельности. Анализ наиболее типичных современных буржуазных трактовок практики и культуры показывает, что их методологической основой является не только признание или непризнание какой-либо из форм преобразовательной деятельности (современное буржуазное сознание, как правило, избегает вульгарного неприятия этих форм), а искаженное представление о взаимосвязи и взаимовлиянии этих форм в той целостной структуре, которую они образуют в реальном процессе жизнедеятельности.

Единственной последовательной альтернативой таким мистифицированным трактовкам культуры и практики является рассмотрение культурно-исторического процесса с точки зрения системной взаимодетерминации различных сфер социальной жизнедеятельности, осуществляемое в контексте диалектики производительных сил и производственных отношений, базиса и надстройки — словом, всех компонентов, образующих общественно-экономическую формацию. При таком подходе обнаруживается, что каждой из общественно-экономических формаций присущ определенный тип культуры, а в его рамках — определенные подтипы.

Следует отметить, что представители современной буржуазной философии, отрицая методологию диалектико-материалистического анализа культурно-исторического процесса, часто пытаются отождествлять этот анализ с линейностью гегелевских представлений о культуре, нивелирующих своеобразие различных культурных явлений. Такое отождествление неотделимо от упомянутых нами попыток элиминировать всеобщность из представлений о практике и культуре. Показательна в этом плане сартровская попытка критики диалектико-материалистического истолкования всеобщности культурно-

исторического процесса, вследствие которого (как утверждает Сартр) от исторической тотализации остался лишь абстрактный костяк универсальности.

В действительности же диалектико-материалистическая методология анализа культуры обеспечивает именно преодоление подобной абстрактности. Это обстоятельство подчеркивается уже в первых работах В. И. Ленина.

Марксистско-ленинская концепция культуры основывается не на абстрактных построениях, в которых речь идет об «обществе вообще», «идеальной организации», таком обществе, которое удовлетворяет «человеческую природу», о «прогессе вообще», а на изучении «особенных социальных организмов»¹⁴. На основе такого изучения выясняются как особенности культурно-исторического процесса, так и их конкретно-исторические спецификации. Марксизм, определяя таким образом как бы материальный костяк культуры, вовсе не удовлетворяется этим костяком. Он «везде и постоянно... облекал скелет плотью и кровью»²⁵, рассматривая все составные части культурно-исторического процесса в их постоянном взаимодействии и взаимообусловленности. Таким образом, определяющий фактор, на который ориентирован диалектико-материалистический анализ культурно-исторического процесса, воплощает в себе специфическую форму всеобщности предметно-материальных факторов человеческой жизнедеятельности, не имеющую ничего общего с «абстрактным скелетом универсальности»: это материальные производственные отношения, неотделимые от реальной предметно-практической деятельности, в ходе которой создается культура.

Приведенные общеметодологические положения уже неоднократно использовались для диалектико-материалистического анализа тех или иных аспектов социальной жизнедеятельности в контексте теории общественно-экономических формаций. Что же касается их эвристической значимости для исследования соотношения всеобщности культуры и своеобразия ее исторических типов, то она, с нашей точки зрения, заслуживает подробного анализа в контексте проблемы практики.

Чем обусловлена такая необходимость? Прежде все-

¹⁴ Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полн. собр. соч., т. 1, с. 133—134.

²⁵ Там же, с. 139.

го потребностью в более полном и содержательном обосновании неправомерности отождествления так сказать «индексов своеобразия» конкретно-исторических типов культуры с отдельными надстроечными явлениями либо со сферой общественного сознания вообще. Дело в том, что даже когда такое отождествление отрицается, когда отмечается, что культура «имеет более широкую основу, чем надстройка»²⁶, что она «охватывает не только эстетические или философские категории, не ограничивается литературой, изобразительным искусством, музыкой»²⁷, — это отрицание (как можно было убедиться в начале главы) не всегда доводят до фундаментальных методологических выводов, до выяснения специфики тех базисных реалий, которые являются неотъемлемыми ингредиентами культуры и для понимания которых необходимо выявить в каждом историческом типе (или подтипе) культуры его предметно-материальную «ось». Только тогда становится понятным не только производный от базиса характер всех надстроечных явлений, но и то, что если рассматривать их в контексте духовного производства, структура этих явлений родственна динамике основоположных свойств человеческой практики, образующей тот широкий социокультурный контекст, в котором взаимодействуют базис и надстройка.

По мере углубления теоретических исследований по проблемам культуры обнаруживается то обстоятельство, что она представляет собой системное образование с многоуровневой детерминацией. Соответственно приобретает все возрастающее значение решение вопроса о том, что является главным системообразующим фактором, обуславливающим единство и многообразие культурно-исторического процесса. Аналогичен ли этот базис тому, что раньше характеризовалось как «скелет» общественной формации, или, будучи органически с ним связанным, он отличается качественным своеобразием своих системообразующих свойств, проявляющимся в процессе функционирования общественно-экономической формации? Для решения поставленного вопроса очень важно выяснить, как диалектико-материалистическая концепция общественного развития объединяет в себе ориентацию

²⁶ *Джиоев И. О.* Проблема культуры в марксистской философии. — В кн.: *Культура в свете философии*, с. 17

²⁷ *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 12.

на всеобщность и множественность форм культурно-исторической реальности.

Если охарактеризовать лишь первую из названных особенностей культуры, то главным системообразующим фактором можно считать труд как «всеобщее условие обмена между человеком и природой» (К. Маркс). Однако и в этом случае не снимается вопрос о конкретно-исторических способах реализации этого всеобщего условия, ибо только они обеспечивают своеобразие культурных форм. Следовательно, целесообразнее говорить о таком факторе, как общественное производство. Но производство в различных своих исторических типах представляет собой в конечном счете процесс постоянного перехода от низших форм к высшим. И, скажем, «реконструируя» историю культуры по орудиям труда, мы сталкиваемся со своеобразным парадоксом: чем дальше в глубь веков, тем меньше эмпирически фиксируются локальные отличия культур. (Такой вывод делает Э. С. Маркарян, анализируя археологические и этнографические исследования культуры палеолита в цитированной выше работе.) Не возрождают ли попытки реконструировать культуру по орудиям труда «линейных» представлений о культурно-историческом процессе? Безусловно, нет, если иметь в виду неоднократно акцентируемый основоположниками марксизма-ленинизма нелинейный характер детерминации, свойственный этому процессу, в частности положение К. Маркса о «диспропорциях» в развитии материального производства и определенных областей духовной культуры, производных от диспропорций в сфере «практических социальных отношений»²⁸ и т. п. Однако это безусловно лишь в том случае, если анализировать, исследовать культурно-исторический процесс с точки зрения диалектики материального и духовного производства, когда основным системообразующим фактором является такой материальный фактор, который позволяет объяснить как «пропорции», так и «диспропорции» в этом процессе, раскрыть динамику его всеобщих и специфических особенностей.

Таким системообразующим фактором и есть, на наш взгляд, практика. Ее наиболее существенные особенности с точки зрения рассматриваемой нами проблемы

²⁸ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 46.

состоят прежде всего в способности приводить в единство все многообразные формы предметно-материальной преобразовательной деятельности, в ходе которой очеловечивается природа и изменяются общественные отношения и сам субъект деятельности. Интегративные особенности практики, проявляющиеся как бы в «точках пересечения» названных сфер деятельности и получающие «закрепление» в материально-вещественных и знаковых формах культуры (прежде всего в их орудийных функциях), неотделимы от другой существеннейшей характеристики практики — ее способности совмещать свойства всеобщности и непосредственности, которая, на наш взгляд, в наибольшей степени репрезентирует предметно-материальную специфику практики. Иными словами, практика — это всеобщность способов освоения мира человеком во всей многослойности предметно-материальных форм функционирования этой всеобщности, форм, представляющих собой высшее проявление предметно-материальных свойств объективной действительности. Попытки осмысления культуры вне взаимодействия упомянутых социально-предметных форм и стали, как мы могли убедиться, причиной того, что культурно-исторический процесс рассматривался в домарксистской философии преимущественно в его абстрактно-всеобщих характеристиках, в которых как бы «растворялось» качественное своеобразие различных типов культуры. Игнорирование определяющей роли предметно-материальных факторов культуры, выяснение которых невозможно вне научного понимания специфики практики, с неизбежностью порождало «линейность» культурологических методологических установок. Кратко подытожим, так сказать, «технологию» конструирования этой линейности.

Одним из наиболее уязвимых мест классических идеалистических интерпретаций практики и культуры является игнорирование предметно-материального характера всеобщих способов освоения мира человеком как реальной основы всеобщности различных форм духовной деятельности. Естественно, что при таком подходе даже не возникает вопрос о том, существуют ли среди социально-предметных форм всеобщности такие, которые обеспечивают приобретение статуса непосредственной действительности закрепленными в вещественной или знаковой форме способами материальной и духовной деятельности, составляющими деятельностьное ядро

предметного мира культуры. Проблема взаимодействия многообразных форм культуры, аккумулирующих всеобщие свойства различных способов освоения мира человеком, тем самым ограничивается лишь рамками взаимодействия всеобщности способов духовной деятельности, которые, по гегелевским представлениям, затем предметно-материально воплощаются, трансформируясь в «просто действительное». Взаимодействие же всеобщих форм духа истолковывается как «снятие» одних способов духовной деятельности другими.

Такое «снятие» рассматривается в качестве неизбежного условия, обеспечивающего «рациональность» культуры — свойство, без которого она немыслима. Буржуазные философские представления о культуре с самого начала отличались тем, что в них оставалась неуясненной сложнейшая динамика взаимодействия различных форм рациональности, разных проявлений духовной всеобщности, их взаимосвязь с предметно-всеобщими факторами культуры, существующими не только в материально-вещественной форме, а прежде всего в той, которую К. Маркс называл «живой формой» всеобщности. Без обращения к такой живой форме всеобщности и апелляции к абстрактно-духовной всеобщности, свойственной классической буржуазной философии, в частности, ее представлениям о культуре, и апелляции к абстрактным свойствам труда орудийной деятельности, претендующей на альтернативность по отношению к первым (присущие, в частности, прагматистским концепциям, некоторым разновидностям экзистенциализма, представителям франкфуртской школы и др.), либо апелляции к абстрактному пониманию социальных отношений (последнее свойственно для современной буржуазной социологии) — остаются вне сферы научного понимания специфики практики и культуры. Ведь именно взаимодействие названных всеобщих способов освоения мира человеком в контексте «живой формы» всеобщности составляет характерную особенность практики.

Под этим углом зрения можно рассматривать особенности «включения» в реальную общественную жизнедеятельность предметных форм культуры, аккумулирующих в себе всеобщие способы освоения мира и существующих в качестве возможности. В наиболее концентрированной форме эти способы предстают в орудийных функциях предметов культуры и соответствующих функциях

различных знаковых систем. И те и другие, аккумулируя всеобщность наличного опыта освоения мира человеком, задают культурные горизонты человеческой активности. Различие между этими способами заключается в объективной направленности первого и субъективной — второго (как средства психологического воздействия на поведение субъекта, средства внутренней символической деятельности и коммуникации между людьми). Определяющее условие превращения названных способов освоения мира из возможности в действительность — включение их в совокупность («ансамбль», по словам Маркса) всех общественных отношений, складывающихся в ходе обмена деятельностью между людьми. К. Маркс пишет об этом ансамбле общественных отношений как о том, что составляет действительную сущность человека.

Именно здесь «оживают» всеобщие способы освоения мира, аккумулируемые в предметных формах культуры. Происходит это потому, что реальность общественных отношений — это всеобщность, не сводимая лишь к определенным институализированным проявлениям (различным социальным структурам и институтам). Эти отношения функционируют прежде всего как «реальная коллективность», т. е. общественная сущность человека, всеобщность которой проявляется непосредственно. Последнее же обуславливает приобретение статуса непосредственной действительности любыми всеобщими способами освоения мира, содержащимися в качестве возможности во всем многообразии предметных форм культуры.

Благодаря практике культура не сводится к единичному, но она существует не только как всеобщее. Благодаря практике осуществляется специфическая культурогенная процедура: единичное поднимается до уровня всеобщего, а последнее одновременно реально функционирует как *особенное*. Единство в многообразии, свойственное человеческой жизнедеятельности, обеспечивается способностью практики осуществлять такое преобразование природы, которое вместе с тем является и преобразованием общественных отношений и самого субъекта деятельности.

Фундаментальная особенность практики — «переведение» всеобщих способов освоения мира человеком в контекст социальных отношений, свойственных тому или иному историческому периоду, — может быть рассмотре-

на на примере процесса труда. Ведь человеческая способность к труду обладает всеобщностью, т. е. является способностью к любой определенности. Однако такая способность существует лишь в качестве возможности в человеческом организме до тех пор, пока она не реализуется в действии, соединившись с предметом деятельности, которому придается новая форма, становящаяся содержанием социокультурного качества предмета. Последнее не сводимо ни к вещественным свойствам предмета, ни к идеально-смыслообразующим компонентам человеческой деятельности. Социокультурное качество предмета существует прежде всего «как момент живого труда, как отношение живого труда к самому себе в предметном материале, как *предметность* живого труда»²⁹. Все иные формы предметности (вещественные или знаковые), образующие «тело» культуры, аккумулирующие всеобщие способы освоения мира человеком и «транслирующие» расширяющийся исторический опыт такого освоения от индивида к индивиду и от поколения к поколению, предстают с этой точки зрения в качестве возможности до тех пор, пока они не соединяются с предметными условиями труда, результатом которого является предметный мир человеческой культуры³⁰. Таким образом, функционирование всеобщих способов освоения мира человеком немислимо вне реальных условий соединения всеобщей способности к труду с всеобщими предметами труда при помощи всеобщих средств труда, вне совокупности всех общественных отношений, в которых осуществляется процесс труда, отношений, не отделимых от реальной коллективности, т. е. общественной сущности человека, отличительная особенность которой — то, что она является, по словам К. Маркса, «живой формой всеобщности».

Следовательно, не просто признание приоритета предметных форм культуры, а рассмотрение их в контексте совокупности социальных связей и отношений, образую-

²⁹ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 324.

³⁰ Характеризуя процесс, в котором деятельность переходит в форму предмета культуры, К. Маркс пишет о том, что орудие труда «...превращается из простой возможности в действительность» благодаря тому, что «становится действительным проводником труда» (Маркс К., Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 252).

щихся в ходе обмена деятельностью между людьми,—непременное условие уяснения специфики предметно-материальных факторов человеческой жизнедеятельности. Характеризуя социально-практическую сущность предметных форм культуры, К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали, что они не только представляют собой показатель уровня освоения человеком природы, но и воплощают «общественное отношение человека к человеку». В. И. Ленин отмечал эвристическую значимость этого тезиса, сформулированного в «Святом семействе», для возникновения и развития «идеи общественных отношений производства»³¹. Необходимо иметь в виду, что материальные общественные отношения — это не просто один из компонентов практики, они — социокультурная форма любой «деятельности человека, направленной на поддержание его существования»³² и одновременно содержание этой деятельности. Именно поэтому их понимание имеет огромное значение для уяснения сути культуры.

Материальные общественные отношения — это не «абстрактный скелет всеобщности». Они являются, как уже отмечалось, прежде всего воплощением «живой формы» всеобщности, составляющей необходимое условие приобретения всеобщими способами освоения человеком мира статуса непосредственной действительности. Их «эпицентр» — реальная коллективность, живая форма того специфического ансамбля, который образует вся совокупность общественных отношений, определенного исторического периода развития человеческой культуры. Не случайно материальные общественные отношения рассматриваются В. И. Лениным как тот «костяк», который можно отделить от всего многообразия факторов, входящих в человеческую жизнедеятельность, только в абстракции, однако такая абстракция функционирует лишь в определенной теоретической системе. Важно подчеркнуть, что содержание понятия «материальные общественные отношения» раскрывается в контексте понятия «социальная предметность» и «практика». Именно эту особенность фиксирует В. И. Ленин, отмечая, что подход

³¹ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 15—16.

³² Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полн. собр. соч., т. 1, с. 149.

К. Маркса к «основной идее» диалектико-материалистических представлений о человеческой истории — «идее общественных отношений производства» состоит в выяснении социокультурного содержания всех предметно-материальных форм человеческой жизнедеятельности, того, что они есть *«бытие для человека... предметное бытие человека»* и *«в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»*³³.

Таким образом, человек, преобразуя предметы труда при помощи средств труда, производит не просто новые предметы, предназначенные для удовлетворения его потребностей, и даже не просто новые потребности, с необходимостью возникающие в ходе такого преобразования, он «производит» и воспроизводит те общественные отношения, в рамках которых осуществляется его жизнедеятельность, а следовательно, констатируются и функционируют, превращаясь из возможности в действительность, все предметные формы культуры. Сам процесс труда представляет собой уже общественное отношение. Без учета названного обстоятельства оказываются абстрактными как любые апелляции к предметной деятельности, так и попытки другого рода — апеллировать к социальным отношениям, сводимым лишь к взаимодействию людей, ориентированному на символическо-культурное значение присущих каждому обществу ценностей.

В каждом из подобных случаев, типичных для современной буржуазной философии и социологии, рассмотрение человеческой практики не преодолевает субстанциализации абстрактно-всеобщей формы труда, обособленной от его конкретно-исторических характеристик, либо субстанциализации общественных отношений, оторванных от их предметно-материального источника. Преодоление подобной абстрактности предполагает уяснение органической взаимосвязи между предметно-вещественными факторами человеческой деятельности, самим процессом деятельности и теми общественными отношениями, которые складываются в ходе обмена деятельности между людьми.

³³ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 15.

В этом контексте особенно ярко проявляется диалектическая взаимообусловленность человеческой практики и культуры: с одной стороны, последняя формируется и развивается только в процессе практической жизнедеятельности, с другой — она задает человеку «мерки» его преобразовательной активности, степень ее универсальности, весь спектр ее ценностных отношений. Эти мерки человеческой деятельности остаются на уровне абстрактных возможностей, пока не станут ингредиентом самой практики, пока их абстрактная всеобщность не будет одухотворена живой всеобщностью общественных отношений. Именно в контексте такой взаимообусловленности практики и культуры последняя может рассматриваться как «принцип связи общественного человека с предметом, определяющим характер и направленность самой деятельности»³⁴.

Таким образом, согласно диалектико-материалистическому подходу сущность культуры ни в коей мере не сводится к ее вещественно-технологическим аспектам. Более того, сам феномен «технологичности» в контексте неотделимости культуры и общественных отношений наполняется принципиально новым содержанием. Когда речь идет о технологизме культуры, этот технологизм необходимо рассматривать сквозь призму специфики *социальной предметности*. Как справедливо отмечает по этому поводу Э. С. Маркарян, «понятие технологии охватывает тут не только материально-вещественные явления, но и явления, связанные с проблемами программирования и регуляции поведения индивидов., коммуникации между ними» и т. д.³⁵

Такой подход дает возможность существенно конкретизировать понятие об исторических особенностях каждого типа и подтипа культуры. Когда речь идет о своеобразии достаточно отдаленных от нас во времени культур, о которых мы можем судить преимущественно по определенным орудиям труда и предметам быта, следует иметь в виду важное методологическое положение К. Маркса о том, что орудие — это показатель не только развития рабочей силы, но и общественных отношений, при которых осуществляется труд. Выявление всего «ан-

³⁴ Давидович В. Е., Жданов В. А. Сущность культуры, с. 106.

³⁵ Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры, с. 42.

самбля» этих отношений — дело сложное. Ведь в таком случае речь идет не только об отношениях самого общего плана, но и о выяснении совокупности прямых и обратных связей, системного взаимодействия всех составных частей «ансамбля». В этом плане важно соотносить *глобальные* и *локальные* особенности предметов культуры и, соответственно, способов человеческой жизнедеятельности, учитывать, в частности, «сам характер памятков, дошедших до нас,— ...орудий, локальные отличия между которыми... относительно других элементов культуры... несущественны» (когда речь идет о наиболее отдаленных исторических периодах) ³⁶. Для того же чтобы постичь особенности соответствующего исторического типа культуры, необходимо *соотнести* все элементы культуры, «реконструировать» всю совокупность общественных отношений того или иного исторического периода. Только в таком случае удастся выяснить не только своеобразие различных типов культуры, но и «расшифровать» своеобразие каждого из них.

Для выяснения специфики культуры очень важно и то обстоятельство, что всеобщность общественных отношений существует в двух формах, которые постоянно переходят одна в другую: *безличностной* (ее правильней было бы назвать «надличностной») и *личностной*. Первые—институализированы, вторые, так сказать, индивидуализированы, персонифицированы. Каждый человек находится одновременно в обеих названных формах общественной связи. Определяющей, естественно, является совокупность институализированных общественных отношений. «Безличностность, объективность общественных отношений,— отмечают исследователи,— особенно очевидна в сфере разделения труда: каждый индивид нуждается в обмене деятельностью, ее продуктами независимо от того, какая конкретно личность выступает... в профессиональных ролях»³⁷. Всеобщность общественных отношений, складывающихся в процессе человеческой деятельности, обуславливает тут все конкретно-исторические спецификации культуры, которые и определяют «лицо ансамблей» (непостигаемые, как это было показано ранее для буржуазного философского и культурологического сознания)

³⁶ Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры, с. 134—135.

³⁷ Буюева Л. П. Человек: деятельность и общение. М., 1978, с. 121

ансамблей, охватывающих все многообразие «живого бытия», выработанных историей способов преобразующей деятельности человека, превратившихся из абстрактных возможностей в способы достижения целей реальных субъектов общественной жизнедеятельности. Поскольку эпицентром всеобщности общественных отношений, как уже отмечалось, является реальная коллективность, а последняя — это взаимодействие личностных структур, непосредственная преемственность всеобщего опыта осуществляется только в таком личностном взаимодействии, вне которого невозможно формирование отдельного индивида и его родовых характеристик (хотя обмен деятельностью между людьми и нельзя свести к персонализированным формам общественных связей). Этим обусловлена незаменимость такого ингредиента человеческого существования, как общение, являющегося личностной формой приобщения к всеобщему. И если результатом предметно-материальной деятельности, осуществляющейся в контексте определенных общественных отношений, является не только создание предметных форм культуры и социальных структур, но и опосредованно «создание», развитие самого субъекта деятельности, то общение — сфера, в которой индивиды, по словам Маркса, *непосредственно* создают друг друга.

— Не случайно феномен общения стал рассматриваться в марксистской философской литературе не только как подчиненный уровень социально-коммуникативных связей, но и как *способ реализации общественных отношений*³⁸.

Уяснение качественной специфики феномена общения необходимо для понимания многих свойств человеческой практики и культуры, в частности такой черты последней, как диалогичность, проявляющейся во взаимодействии различных исторических типов культуры и в освоении каждым индивидом культурных достижений. Диалогичность же — черта человеческой культуры, связанная не только с самобытностью ее конкретных форм, но и со способностью входить в контакт с другими самобытными культурными формообразованиями, усваивать их позитивное содержание, т. е. с обусловленной дина-

³⁸ См.: *Темиркулов А. И.* О коммуникативной природе общественного сознания. — В кн.: *Общение в свете теории отражения*. Фрунзе, 1980, с. 29.

микой всеобщности и непосредственности человеческой практики, способностью культуры объединять уникальность и всеобщность.

Выяснение практической обусловленности этой особенности культуры имеет, по нашему мнению, существенное методологическое значение для философского осмысления феномена культуры. Одна из определяющих особенностей такого осмысления — охарактеризованная выше реконструкция по каким-либо предметно-вещным или знаковым «закреплениям» ансамбля всех общественных отношений определенного исторического периода, а также соответствующих этому ансамблю способов человеческой деятельности, особенностей миропонимания. Эта реконструкция и является реализацией фундаментальной диалектико-материалистической идеи об «обращении в плоть и кровь» скелета общественно-исторического процесса.

Если же вернуться к рассматриваемой в начале главы полемике о статусе общественных отношений относительно культуры, то следует подчеркнуть, что они являются не просто предпосылкой или следствием культурно-исторического процесса, они — его «силовые линии», поскольку входят в него как органический компонент человеческой практики, которую также необходимо рассматривать не как фактор, определяющий культуру извне, а как движущую силу, «двигатель», обеспечивающий непрерывную динамику культуры. Подводя итог всему сказанному выше, отметим, что научное понимание социокультурной универсальности предметно-материальных характеристик практики — ключ к пониманию источников и движущих сил истории человеческой культуры, ее всеобщих особенностей и конкретно-исторических спецификаций, свойственных различным типам культуры, механизму преемственности культуры, той специфической социально обусловленной «избирательности», которая обнаруживается в процессе преемственности особенностей взаимодействия разных типов культуры и различных составных частей каждого из таких типов.

Мы рассмотрели лишь некоторые стороны избранного аспекта эвристических возможностей принципа практики для философского анализа культуры. Для дальнейшего исследования перспективным является привлечение в сферу такого анализа большого количества конкретных факторов из истории культуры.

VI. Социально-мировоззренческий анализ технологии как способа практического отношения человека и мира

Необходимость философско-мировоззренческого исследования техники диктуется самой природой технологии, ее местом в системе материального и духовного производства. Технология, как известно, выступает опосредованием отношения человека и природы, показателем меры ее познания и практического преобразования. Вместе с тем она затрагивает всю систему отношения «человек — наука — практика», причем не только управление и организацию производственных процессов, но и всеобщие основы человеческой деятельности, механизмы воплощения последней в машинных средствах и технических нововведениях. «Особенности современного производства,— подчеркивается в статье «Укреплять взаимосвязь общественных, естественных и технических наук»,— вызывают необходимость исследования не одних лишь физико-химических свойств орудий труда, изучения качества материалов, решения энергетических задач, но и совершенно новых проблем, относящихся к компетенции общественных наук»¹.

В области философского знания предметом научного исследования становится не техника сама по себе и не только человек как производитель определенных ценностей и потребитель техники, но и весь спектр социально-исторических и культурных качеств человека, включая и технологию как объективное, предметное состояние общественной сущности человека. Технологию следует рассматривать как в аспекте ее «техничности», так и в качестве формы общественно-исторической практики (как объективный целеполагающий процесс, в который включен человек). Следовательно, речь идет не о простой адаптации человека к сложным современным техническим системам, а о социально-предметном содержании человеческой деятельности, являющемся объективным аналогом технологии, так сказать, живым, неовеществленным эквивалентом последней в сфере обще-

¹ Укреплять взаимосвязь общественных, естественных и технических наук.— Коммунист, 1977, № 1, с. 62.

ственной практики, общения, знания и познания. Анализ этого вопроса позволит выявить всю глубину человекообразующего смысла технологии вообще, о котором К. Маркс писал: «История *промышленности* и сложившееся *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил*, чувственно представшей перед нами *человеческой психологией*, которую до сих пор рассматривали не в ее связи с *сущностью* человека, а всегда лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности..., так как вся человеческая деятельность была до сих пор трудом, т. е. промышленностью, отчужденной от самой себя деятельностью»².

Зачастую еще бытует представление, согласно которому технология есть исключительно продукт знания природы, взятый помимо законов общественной практики и социальных отношений. Весь процесс генезиса техники и технологии рассматривается метафизически-созерцательно, не субъективно, не деятельно и, следовательно, не предметно. Линия практики в этом вопросе последовательно не проводится; она исключается из познания и технологии или же берется в превращенных формах, не адекватных общественной природе субъекта. Фактическим подтверждением этого выступают сциентизм, объективизм, техницизм и т. п. В свою очередь существует целый «пласт» общественного сознания, которое усматривает в технологии того демиурга грядущих изменений, которого ранее видели в божестве, разуме, политике и т. д. Причем подобные технологические мифологемы являются следствием не столько существующих технологических концепций, сколько результатом метафизически-идеалистического понимания общественной жизнедеятельности и связанного с ней мировоззрения, познания, технического конструирования и т. д. Техника и технология либо выводятся из «рациональности» сознания, либо обуславливающие причины и побудительные мотивы развития технологии усматриваются в самой технике как некой самодостаточной силе.

При этом вопрос о том, как предметы природы и содержащиеся в них законы проявляют технологическое измерение, приобретают ли данные законы технологиче-

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 123.

скую «нагрузку» в «чистом» сознании или же в сфере материальной практики, выясняется недостаточно и понимается весьма ограниченно. Предаётся забвению то, что законы природы трансформируются в сознание не прямо, а через деятельность. Поэтому они выступают поначалу законами реально преобразующей практики и только в процессе практики и при ее помощи откristаллизовываются в принципы сознания и схемы духовной деятельности.

Практика имплантирует объективные законы природы в факты сознания, выступая вследствие этого опосредующим звеном на пути перехода законов природы в содержание человеческого знания. Таким образом, законы природы становятся в сознании человека «технологичными» постольку, поскольку они в практической деятельности проявляются в виде материальных свойств деятельности и единственно возможных средств ее реализации. Сам «переход» является моментом саморазвития природы в процессе практики, объективным проявлением ее (природы) существования в качестве человеческого бытия вообще, в том числе ее технологического свойства как особого феномена данности природы в сфере общественной практики.

Видимость, что законы природы приобретают технологическое значение только в сознании, возникает от того, что в сфере человеческого знания они социально и духовно организованы относительно цели человеческой деятельности, как бы «очищены» от их непосредственно вещных связей. Поэтому они могут многократно прорабатываться субъектом в зависимости от различных производственных потребностей и ситуаций. Это объясняется тем, что деятельность пересаживает законы природного объекта в сознание субъекта не механически, а социально-активно, целесообразно и предметно-преобразовательно. А это означает, что деятельность вычленяет из всеобщих природных связей жизненно необходимые, обособляет их в процессе производства, придает им конкретно-практическое значение и только затем как бы досылает их в содержание человеческого сознания.

Технологию невозможно так же вывести из простых элементов труда, составляющих его структуру: предмет, цель, средство, результат. Дело в том, что структура трудового процесса не дана человеку изначально. Она является историческим продуктом. Поэтому вычленение

структурных моментов труда, свойственных всем общественно-историческим формам жизнедеятельности, производно от всеобщности общественной формы, внутри и посредством которой осуществляется присвоение индивидом природы и социальной действительности³. Следствием оказывается то, что структурные элементы труда, функционирующие независимо от определенной конкретно-исторической общественной формы, на деле являются абстрактными моментами именно общественной формы как таковой, способом проявления коллективной жизнедеятельности людей.

Человеческая деятельность носит коллективный, общественный и в этом своем содержании всеобщий характер. Она выявляет непосредственно через труд многих производителей свойства и закономерности обрабатываемого природного материала, которые, вовлекаясь в коллективный процесс, обобщаются и синтезируются в нем и только в итоге (в форме всеобщего и необходимого содержания совокупной деятельности) трансформируются в сознание. Лишь претерпевая подобную метаморфозу многократного опосредования трудом многих индивидов, законы природы становятся свойствами живой человеческой деятельности, ее орудиями, моделируются в определенных алгоритмах, предметно воплощаются в технологии и в материализованном виде функционируют в качестве ее материальных средств.

В данной связи важно раскрыть и конкретизировать законы осуществления совокупно-общественной деятельности, способы ее кооперирования в материальном производстве, отразить этот процесс в науке и предметно закрепить последний в технических приспособлениях. Такой аспект проблемы имеет, на наш взгляд, два узловых момента. Первый состоит в исследовании механизмов перевода объективных законов природы в живые формы целесообразной деятельности человека, вследствие чего она (деятельность) выступает проявлением естественных сил и законов природы, социально организованных и управляемых субъектом. Второй заключается в уяснении закономерностей отражения целенаправленной деятельности в науке и воплощении научного

³ См.: *Маркс К.* Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов).— *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 12, с. 713.

знания в непосредственных механизмах промышленно-технологических средств различных типов.

Технология является производительной силой общественного человека. Ее объективным социальным аналогом выступают коллективная деятельность и совокупный опыт многих человеческих поколений. В технологии воплощаются не просто труд, знание, навыки и умения отдельных индивидов, а интегральная производительная способность коллективного труда в целом. Данная способность носит общественный характер, возникает вследствие разделения и интеграции различных видов и форм деятельности в единый, совокупный процесс. В итоге образуется дополнительная производительная сила, своего рода приращение общественной способности и возможности в преобразовании человеком природной и социальной действительности. Технология, взятая в отрыве от общественно-исторической практики, не является ни производительной силой, ни феноменом культуры.

В аспекте мировоззрения, понятого как способ духовно-практического самоутверждения человека в мире⁴, технология выступает коллективно выработанной формой (методом) трансформации вещества природы в предметности человеческих потребностей, цели и средства жизнедеятельности. Она (технология) выражает материально-предметную, творчески преобразовательную связь целеполагающей деятельности человека и вещества природы в формах общественной практики.

В русле сказанного понятие «машины» фиксирует (отражает) всего лишь конструктивно-целевой объект, предназначенный для получения определенной производительной работы: механической, физической и т. д. Машина функционирует в качестве средства для выполнения отдельных алгоритмизованных трудовых операций, направленных на конкретные объекты труда. В отличие от машины технология репрезентирует не просто конкретную обработку конкретного вещества природы, а выражает общую связь отдельных актов обработки данного вещества в целостный процесс. Отсюда технология — это не машина в собственном смысле слова, а связь машин, выстроенная по целям деятельности субъекта. В данном плане не технология подчинена машине, а на-

⁴ См.: Шинкарук В. И. Философия и мировоззрение.— В кн.: Человек и мир человека, с. 7—25.

оборот, тот или другой тип машины определяется технологией. Последняя в свою очередь выражает их общую, необходимую связь в едином производственном процессе. Таким образом, технология есть совокупность орудийно-опосредующих звеньев и актов в преобразовании вещества природы соответственно потребностям и целям человеческой деятельности.

Технология возникает исторически раньше, чем промышленность. Последняя в собственном смысле слова начинается с машинного производства машин, тогда как технология существовала и в домашнем производстве в форме ручного, инструментального, ремесленного труда. Промышленность — это технологическое преобразование вещества природы по целям деятельности субъекта при помощи машин, включая автоматический способ проектирования и создания последних. Технология же выражает общественно выработанный (как по содержанию, так и по форме) способ освоения вещества природы посредством человеческого труда вообще — труда, понятого как реальное, живое бытие коллективности, безотносительно к его исторически определенной форме и конкретно-материальным средствам реализации.

Иначе говоря, технология есть освоение и присвоение человеком вещества природы при помощи общественной формы как таковой независимо от того, реализуется человеческий труд, скажем, посредством отдельных рабочих инструментов, технических механизмов или же средствами его осуществления являются человеческие руки, оснащенные простейшими орудиями. В том и в другом случае трансформация вещества природы в предметы потребности и живые формы человеческой деятельности является жизненно необходимой. В жизненной необходимости человеческого труда как средства и жизни заключена извечная для человека жизненная необходимость в технологическом освоении мира.

Промышленность не исчерпывает всего заключенного в ней технологического содержания. Можно сказать, что промышленность — это технология, взятая (проявленная) на исторически определенной ступени ее существования. Другими словами, технология на определенном уровне развития общественно-исторической практики становится промышленностью. Промышленность является исторически конкретной формой технологии.

Современная технология моделирует коллективную

способность к деятельности, по существу, дополнительную общественную производительную силу, выросшую из общественного разделения труда и выраженную в знании и познании. Однако технология возникает не просто тогда, когда появляется система знания и обнаруживается его всеобщность и необходимость для субъекта деятельности. Всеобщность знания, как известно, производна от всеобщности практики. Технология в собственном смысле слова конституируется в относительно самостоятельную сферу человеческого бытия и начинает проявлять себя в специальном знании тогда, когда производственная деятельность в массовом масштабе раскрывает свою общественную сущность, становится всеобщим, универсальным способом человеческого бытия и освоения мира природы и социальной действительности. Проявление всеобщего характера человеческой деятельности и становления всеобщности знания, в том числе его системности, исторически раскрывается по мере приобретения самой практикой характера социально разветвленной системы коллективных форм жизнедеятельности. Причем знание обнаруживает свою системность постольку, поскольку аналогичный уровень организации имеет именно реальная практика, осуществляемая в формах кооперативной деятельности⁵.

Когда причины возникновения техники ищут в самой технике или же в абстрактных моментах труда и сознания, в качестве аргумента необоснованно приводят положение К. Маркса о невыводимости технической формы из экономических отношений и общественного разделения труда. Причем Марксово положение не рассматривается в общем контексте понимания им исторического процесса и технологии. Оно зачастую обрывается перед тем моментом, который содержит главную мысль, выражающую существо дела. К. Маркс пишет: «Машина столь же мало является экономической категорией, как и бык, который тащит плуг»⁶. Затем следует продолжение: «Машина — это только производительная сила. Современная же фабрика, основанная на употреблении машин, есть общественное отношение производства»⁷.

⁵ См.: *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание — искусство, с. 57.

⁶ *Маркс К.* Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона.— *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 4, с. 152.

⁷ Там же.

Безусловно, машина не является экономической категорией. Но экономической категорией в собственном смысле слова не выступает также общественное разделение труда. Последнее — общесоциальное явление; его экономический смысл состоит лишь в том, что в классовом обществе оно опосредуется исторически конкретными формами собственности и связано с производством и воспроизводством экономических отношений. Машина как определенная производительная сила генетически не отнесется к рангу экономических категорий. Она возникает из общественного разделения труда и, лишь будучи вовлеченной в процесс производства и общения, приобретает экономические и технологические функции. Ведь машина сама по себе, вне живого процесса труда, не выступает орудием производства, не проявляет ни своей производительной силы, ни своего экономического значения. Вне производственного процесса она — мертвый материал. И экономические, и технологические отношения непосредственно невыводимы одно из другого.

Прудон выводил генезис техники, как и всю человеческую историю, из буржуазных экономических отношений. Он, как и всякий буржуазный мыслитель, выдавал буржуазные производственные отношения за естественные, вечные, которые якобы предшествуют деятельной жизни людей и самопроизвольно продуцируются законами природы. Прудон брал производственные отношения в их буржуазной форме; а в качестве таковых они подчинены экономическим отношениям и функционируют преимущественно как последние. Поэтому его понимание экономики и технологии, по меткому замечанию К. Маркса, оказывается в итоге «не более как совокупной ошибкой»⁸.

Прудоновское истолкование разделения труда исторично, идеалистично. Он выводил технологию не из действительного общественного разделения труда, а из разделения, принятого как идея разделения, т. е. фактически из мышления. По данному поводу К. Маркс замечает: «Начать с разделения труда вообще (по сути, из идеи разделения труда.— *Авт.*), чтобы затем прийти от него к одному из особых орудий производства, к ма-

⁸ Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 147.

шине,— это значит просто издеваться над историей»⁹. Согласно К. Марксу, перейти от труда вообще (труда как понятия) к особому материальному орудью можно только путем магических превращений в абстракции. К тому же, Прудон сваливал в кучу общественное разделение труда и разделение труда в пределах фабрики. Как следствие переход от разделения труда вообще к машине выступал у него (эту мысль подчеркивает К. Маркс) путем наизнанку, навыворот. К. Маркс акцентирует внимание не на принципиальной невозможности выведения техники и технологии из общественного разделения труда, которое является непосредственным, прямым выражением его общественного характера, а подчеркивает непонимание Прудонем именно социальной сущности общественной разделения труда, неправомочность выведения из подобного разделения техники, промышленности, фабрики и т. д.

Машина как определенная производительная сила не является следствием и результатом индивидуального труда и соответствующего ему познания. Она — всецело коллективный, общественный продукт. Отсюда возникает вопрос о деятельности-предметном, социальном источнике возникновения машины, о том, есть ли в коллективной жизнедеятельности людей нечто такое, что способствует появлению машины и образует ее материально-практический аналог. В данной связи К. Маркс среди других вопросов всесторонне анализирует связь разделения труда с применением машин, выясняет положение о том, является ли машина «логическим антитезисом» разделения труда, т. е. его синтезом, или же она — предметное, материально воплощенное состояние разделения совокупно-общественного труда.

Через раскрытие диалектики деятельности и технологии К. Маркс устанавливает: машины как промышленно-технологические средства труда возникли в XVIII в. Они базируются не на разделении труда внутри мастерской (так полагал Прудон), а на разделении труда, порожденного мануфактурой как ее следствием; машина ни в коем случае не является синтезом, восстанавливающим единство раздробленного труда; машина и машинная технология не выступают антитезисом разделения тру-

⁹ Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 152.

да, а напротив, они и есть само это разделение, взятое со стороны взаимодействия его предметных орудий. «Машина,— замечает К. Маркс,— есть соединение орудий труда, а вовсе не комбинация работ для самого рабочего»¹⁰.

В качестве предпосылки появления машины необходимо выделить наряду с дифференциацией, специализацией, усовершенствованием и упрощением ручных инструментов также общественную форму труда, т. е. не просто наличие орудий, но и те социальные способы разделения и интерпретации труда, в которых средства деятельности выступают собственно орудиями и приобретают технологический характер. Машина как орудие развилась в лоне мануфактуры, базирующейся на разделении труда. «Применение машин,— пишет К. Маркс,— первоначально предполагает в качестве условия своего существования мануфактуру, основанную на разделении труда; ибо *производство самих машин*,— а следовательно, и существование машины — покоится на такой фабрике, на которой полностью проведен принцип разделения труда»¹¹.

Машина есть результат (продукт) исторического развития именно общественного разделения и интерпретации труда. Необходимы были длительное совершенствование данных форм коллективного труда, их специализация, организация и кооперирование, чтобы стали возможными возникновение особых орудий производства, объединение сообразно этим орудиям различных видов разобщенного труда в единый, общий процесс. Это составило социально-материальную основу возникновения мануфактуры и машинной технологии.

Машинное производство, как известно, первоначально возникло на не соответствующей ему материальной основе¹². Образованию собственно машинной технологии, основанной на машинном производстве машин, предшествовали ручной труд, ремесло, кооперация и мануфактурное производство, в сфере которых происходило как бы вызревание и доразвитие орудий производства и

¹⁰ Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 156.

¹¹ Маркс К. Экономическая рукопись 1861—1863 годов.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 47, с. 354.

¹² См.: Маркс К. Капитал, т. I.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 393.

соответствующей рабочей силы, их накопление и концентрация в пределах уже существовавшего разделения труда. Причем специализация и совершенствование орудий (и соответственно форм деятельности) происходили стихийно, вместе с разделением труда, без предварительного теоретического познания каких-либо законов механики, физики и т. д. Орудия создавались и совершенствовались на основе практического опыта.

Историческая заслуга мануфактуры состоит не просто в разложении и спецификации определенных общественных форм труда, а в объединении многих (в большинстве случаев — однородных) работ в общий производительный процесс. Мануфактура обнажила фундаментальную закономерность общественно-исторического прогресса — возможность многих производителей работать сообща, коллективно, совместно. Иными словами, мануфактура была той ступенью в истории материального производства, которая положила начало возрождению общественного характера человеческого труда. Данный аспект проблемы нуждается в более глубоком философском осмыслении, так как он важен не только для понимания генезиса технологии, но и перспектив ее развития.

Мануфактура — не механический конгломерат, сумма уже готовых ремесел, а определенная социально-историческая связь производителей, в которой то или другое ремесло — лишь рабочее средство. Определенность данной социальной связи, обуславливающей мануфактуру, есть проявляющаяся в ней универсальная сущность человеческого труда вообще. Трудность понимания проблемы заключается в том, что именно социальная связь (объединяющая разрозненных производителей в производственную мануфактуру), общественный характер совместного труда производителей делают возможным возникновение машины.

Кооперативный способ человеческой деятельности, комбинируя индивидуальные производительные силы людей и соответствующие рабочие инструменты в общий процесс, создает «производственный механизм, органами которого являются люди»¹³. Это составляет одну из технологических предпосылок возникновения машины, ко-

¹³ Маркс К. Капитал, т. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 350.

торая первоначально образует комбинацию многих простых инструментов. Кооперация и мануфактура представляют собой определенный способ разделения и сочетания орудийных форм индивидуальной деятельности в единый процесс. Причем движущая сила такого процесса исходит от человека, его живого труда и взаимообщения людей и производства. В этом смысле машина — тоже своеобразная «кооперация», но образующая предметное единство материальных орудий, двигательной силой которой выступают укрощенные (освоенные) силы природы — механические, физические и т. д.

«Производственный механизм» машины материально-вещественным действием как бы имитирует всеобщий способ человеческого бытия, непосредственно общественный характер жизнедеятельности человека. В данном аспекте машина есть материализованное в веществе природы бытие общественного разделения труда, переведенного посредством взаимодействия орудий на язык природных сил и закономерностей. Иначе говоря, машина представляет своего рода овеществленное бытие коллективного человеческого труда, является тем же самым «производственным механизмом», рабочим органом которого выступает предметное взаимодействие материальных средств. Поэтому техника и технология репрезентируют одно из материально выраженных измерений общественного характера человеческой деятельности, определенный ракурс предметного состояния ее сущности. Поскольку технология моделирует характер и способ протекания человеческого труда, его способности и возможности в формировании действительности, она является материально-предметным способом самоутверждения человека в мире, обладая в этом смысле глубоким социокультурным содержанием, требующим своего мировоззренческого осмысления.

Общественная жизнедеятельность — не просто внешняя форма, в которой орудия труда развиваются до возникновения промышленной технологии. Деятельность, будучи непосредственно коллективной, внутри себя различной, обусловила возможность спецификации орудий и видов деятельности именно по образцу коллективных форм организации и осуществления способа человеческой жизни. Поэтому социальная связь производителей составляет необходимый момент внутреннего содержания и сущности той технологии, которая имеет место в

производстве. Технология в данном аспекте выступает одним из способов социальной жизнедеятельности людей, предметным измерением их совокупной общественной сущности.

Технология воспроизводит предметным образом универсальность социальной деятельности по преобразованию природы и общественной жизни. Она аккумулирует и пространственно разворачивает логику реализации коллективной деятельности. Стало быть, общественная деятельность со стороны преобразования форм предметного мира воплощается в технологии, приобретает технологическую форму бытия. Технология — это та же человеческая деятельность, но опредмеченная и трансформированная в форму спонтанного взаимодействия природных процессов. Поэтому она (технология) функционирует по законам природы и в то же время подчинена закономерностям общественной жизнедеятельности; технология — предметный синтез природы и культуры.

В способе соединений орудий труда, образующих «тело» машины и механизм ее действия, а также в отношении этих орудий к живому человеческому труду заключается, на наш взгляд, ключ к пониманию промышленной технологии вообще и машины и частности. Подобно тому как мануфактура не есть произвольное объединение многих людей в одном месте и под одной крышей, машина не есть простое, сугубо вещное, лишенное социального содержания соединение орудий труда. Она функционирует по контурам всеобщей социальной связи, характеризующей способ жизнедеятельности людей. Соединение орудий труда в единый механизм, образующий машину, обусловлено не просто вещно-структурными свойствами орудий, взятых вне совокупной деятельности индивидов, а опосредуется последней. Более того, определенные характеристики материально-структурных свойств орудий суть не что иное, как вещество природы, обработанное деятельностью. В этом смысле орудия и их производственные параметры, зачастую усматриваемые в физических качествах вещественного субстрата, являются в действительности также следствием деятельности, так сказать, ее собственными характеристиками.

Известно, что в прошлом технология следовала свойствам вещества, осуществлялась преимущественно по

меркам этих свойств. В настоящее время технология создает вещества с композиционными свойствами, отсутствующими в непосредственно обрабатываемом материале. Примером может выступать технология получения абразивных свойств алмаза из графита. Свойство графита «быть алмазом» непосредственно в нем не содержится. Оно формируется путем прохождения исходного материала через определенный технологический режим, проектируемый целесообразной деятельностью человека. Иначе говоря, современная технология работает не просто по меркам свойств вещества, но и по меркам человеческой деятельности, использующей многообразные возможности исходного материала. Таким образом, технология есть своеобразный способ «переплавки» вещества природы по меркам целеполагающей, проективной деятельности субъекта.

Свойства орудий и машинных средств деятельности не исчерпываются свойствами того материала, из которого они изготовлены. В противном случае человек не смог бы создавать материалы и механизмы с наперед заданными свойствами. Из одного и того же материала можно изготовить различные по технологическому назначению орудия и предметы деятельности. Если бы технологическая функция орудий всецело определялась свойствами вещества, из которого оно создано, то их орудийная способность замыкалась бы составом того материала, из которого они изготовлены. Это ограничивало бы универсальность самих средств и технологии. В равной степени способность орудия выполнять определенные технологические функции не является «слепком» с деятельности. Орудие есть синтез закономерностей определенного природного материала и овеществленной в нем формы общественной практики.

Механизмы данного синтеза заключены в самом взаимодействии человека и природы, взаимодействии, специфической формой которого является человеческий труд, общественная жизнедеятельность в целом. Последняя есть реальное бытие такого синтеза; в ней сосредоточены механизмы образования технологических орудий. Причем в той мере, в какой человек обретает возможность сознательно и целенаправленно переводить механизмы реализации труда на законы природы (ее механические, химические, физические и другие процессы), труд все больше проявляет технологическое содержание. Поэтому

орудия (включая сюда технические средства) выступают опосредующим звеном между природой и субъектом труда. Как таковые они в состоянии взаимодействовать с подлежащим обработке сырым материалом природы, а также с теми формами деятельности, внутри которых они функционируют.

Таким образом, мировоззренческое осмысление технологии заключено не просто в уяснении ее «техничности», но прежде всего в осознании ее деятельностно-исторического, социального содержания. Социальность не является внешней формой, внутри которой техника развивается вроде бы обособленно. Социальность — это внутреннее измерение техники, неотъемлемый атрибут ее сущности как в том плане, что главной основой ее возникновения и развития является общественно-коллективный труд (и его разделение на различные роды и виды), так и в том, что машинные механизмы действия технологии моделируют социальный способ реализации живого человеческого труда, взаимодействие его предметных орудий. Можно сделать вывод, что основой машины, ее деятельностным эквивалентом является разделение труда между производителями внутри коллективных форм организации производства. И наоборот, опосредованно таким основанием выступает разделение труда в обществе как целом.

Преобразование в процессе практики свойств природных объектов и их воплощение в технологических средствах генетически совпадают с проявлением всеобщего характера и сущности социальных форм жизнедеятельности, по образцу которых техника возникает и функционирует в качестве производительной силы человека. Поэтому технология выражает всеобщие социально-практические механизмы трансформации природных закономерностей в предметные формы человеческой деятельности и культуры.

категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения

I. О категориальном составе философской концепции марксистского гуманизма

В редакционной статье журнала «Коммунист» «О состоянии и направлениях философских исследований» широко развернут спектр актуальных задач, стоящих в настоящее время перед советской философской мыслью. В ней применительно к философии конкретизированы цели фундаментальных исследований, определенных для обществоведов-марксистов постановлением ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы»¹. Особое внимание при этом обращено на разработку исконно философских мировоззренческих проблем. Важное место среди них занимает разработка теории научного гуманизма как концептуального построения, выражающего потребности и чаяния людей, их цели и ценности, обосновывающего всеобщие связи мира природы и мира человека.

Намечая подходы к решению этой задачи, прежде всего следует раскрыть те характеристики философии, в особенности марксистско-ленинской, которые делают ее необходимой предпосылкой гуманистического целеполагания. Философия была и остается особым способом духовного освоения действительности, формой общественного сознания, не сводимой к каким-либо иным фор-

¹ См.: О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы. Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 г.

мообразованиям духа. В марксистской литературе многократно обсуждалась специфичность философии, которая дает право связывать ее с представлением о мудрости, с умением правильно выбирать образ жизни и образ мыслей. Уже не раз была зафиксирована устойчивость философской рефлексии по отношению к историческим потрясениям, стремительному развитию других видов знания; последнее не уничтожает, не вытесняет философию, а лишь оттеняет ее принципиальную неустрашимость из духовного мира людей.

Чем же объяснить эту долговечность бытия философии? Почему идущий по экспоненте прирост строго объективного научного знания не влечет за собой ее увядания?

Один из наиболее простых, непосредственных ответов на этот вопрос можно найти у известного английского писателя и эссеиста Сомерсета Моэма. «Обыкновенный человек,— писал он,— подходит к философии практически. Он хочет узнать, в чем ценность жизни, как ему жить и какой смысл можно усмотреть во вселенной»². Моэм не был философом-профессионалом, и это его свидетельство, представленное как афористическое высказывание, есть лишь еще одно подтверждение того, что обыкновенный человек, не специалист-теоретик, как правило, обращается к философии тогда, когда в рамках обыденного сознания он не находит ответа на важные смысложизненные вопросы, на вопросы о самом себе, своих целях, идеалах, о тех качествах, которыми надо обладать, чтобы быть достойным имени Человека. Люди обращаются к философии прежде всего как к толкованию человеческого мира, как к способу понять самих себя.

Что же такое человеческий мир, к пониманию и истолкованию которого в конечном счете тяготеет вся философия? Отличен ли он от системы мироздания, «какой она есть сама по себе»? Что представляет собой этот специфический предмет философских размышлений, определяющий тот облик философии, которым она повернута к интересам и страстям человечества?

Понятие «человеческий мир» выражает то существенное обстоятельство, что объективная реальность, действительность не могут быть даны человеку иначе, как посредством практики. Известно, что главным недостатком

² Моэм С. Подводя итоги. М., 1957, с. 192.

всего предшествующего материализма основоположники марксизма считали то, что «чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно»³. Освоение человеком окружающей его действительности изначально субъективно в том смысле, что оно осуществляется субъектом (родовым человеком) и ради его интересов. Поэтому безразличная к человеку объективная действительность переплавляется на практике в «человеческий мир», который совпадает и не совпадает с миром, каким он есть вне и помимо человека. Совпадает потому, что деятельность людей предметна, может разворачиваться и разворачивается лишь в наличной материальной действительности, не зависимой от человека. Другого «поля действия» ей не дано.

В этом смысле человеческий мир есть тот же материальный континуум, подчиненный всем физическим, химическим и прочим законам движения. Но вместе с тем человеческий мир есть нечто принципиально иное, чем «внечеловеческая действительность», ибо помимо физических и химических законов в нем действуют законы человеческой практики, присутствует осознание, целеполагание, разум. В нем, непрестанно воспроизводясь, циркулирует идеальное, происходит развитие самосознющего субъекта, положившего своей практической деятельностью границу между собой и объектом — миром. «Жизнь субъекта,— пишет В. П. Иванов,— в сравнении с развитием объективно-данного отличается той принципиальной особенностью, что она осуществляется «для себя» и потому измеряется совокупностью и соотношением приобретаемых им содержаний»⁴. Мир как объект, втягиваясь в сферу действия субъекта, опосредуется его целями, интересами, стремлениями, каждый фрагмент «внечеловеческой действительности» приобретает здесь сугубо человеческий смысл и претерпевает реальные изменения в соответствии с потребностями и интересами человека. Действительность, в которой мы живем,— это человеческий мир, от начала до конца проникнутый человеческим смыслом. Этот смысл, являясь

³ Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

⁴ Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство, с. 137.

идеальным образованием, опредмечен, закодирован, заключен в материальных феноменах, становящихся вне живой человеческой деятельности лишь кусками природы «самой по себе».

Возникающая в ходе человеческой практики потребность в знании сущности предметов вне зависимости от целей и желаний человека удовлетворяется социальным институтом науки. Являясь важнейшим видом познавательной деятельности, направленной на объект, наука (прежде всего естествознание) вскрывает «логику самого предмета», ищет специфическое качество объектов материального мира, строя свое исследование по принципу «все об объекте»⁵. Это настолько присуще науке, что подчас утверждается, что субъект (человек с его всеопосредствующей активностью) является для естественных наук в определенном смысле «излишним», затемняющим и искажающим картину объективных процессов. Наука действительно стремится элиминировать субъект, размежевать в мире «особенно человеческое» и «собственно природное», сосредоточив на последнем все свое внимание. Окончательно сделать это ей никогда не удастся, хотя бы потому, что само познание осуществляется при помощи человеческих мыслительных форм. Однако направленность науки именно такова.

Человеческий мир как неразрывное единство субъекта и объекта находит отражение в тех формах духовно-практического освоения действительности, которые строятся по принципу «все о человеке»: в образованиях здравого смысла, духовных построениях, складывающихся в систему мировоззрения, в искусстве и нормах нравственности.

Мы уже отмечали, что освоение человеческого мира лишь на уровне обыденного сознания в духовно-практических формах не всегда способно удовлетворить потребность людей в понимании своих целей и возможностей, ценностей и ориентиров. Вызванная к жизни настоящей потребностью в понимании сущности человека и всей совокупности строящихся на ее основе отношений философия стала теоретическим концептуальным отражением человеческого мира. Основным ее вопросом, дающим методологическую основу для решения всех мировоззренческих, смысложизненных, жизнеориентацион-

⁵ *Ракитов А. И.* Философские проблемы науки. М., 1977, с. 91.

ных проблем, стал вопрос о соотношении материи и духа, субъекта и объекта.

Субъект-объектная ориентированность философии, разумеется, не делает ее с необходимостью вненаучной либо антинаучной. При очевидном различии своих предметов наука и философия (в первую очередь марксистско-ленинская философия) преследуют единую цель: дать адекватное теоретическое отображение сущности изучаемых объектов. Для науки — это сущность объективных, «бессубъектных» процессов (или общественных процессов, которые концептуально можно выразить как «бессубъектные»), для философии — сущность динамического субъект-объектного отношения во всех его видах.

Обращаясь к субъект-объектному отношению, философия в своем имманентном содержании и по главной социальной функции является теоретическим самосознанием «человеческого мира», самообращением родового человека, его поиском своих кардинальных существенных характеристик, попыткой найти и логически обосновать родовые возможности, ценности, цели. Философская рефлексия направлена не только на изучение сознания человека, но и на рассмотрение всей его деятельности. Ее принцип — необходимость учета двух взаимосвязанных и взаимопроникающих сторон отношений человека и действительности: с одной стороны, субъект ищет себя в мире, определяет, вычленяет специфику своего рода, находит его место в иерархии сущего, осознает *собственную сущность*. Иначе говоря, субъект идет от мира, от объекта к субъекту, к самому себе, находит свой статус как части объективной действительности. С другой стороны, субъект формирует из прежнего мира новый мир, идет от себя к миру. Он ставит цели, определяет ценности, изучает законы саморазвития, познает свою свободу, которую он вносит в мир. Эти два процесса дают в совокупности возможность теоретического самосознания человека как человечества.

Принципиально «самосознательный», рефлексивный характер философского отношения к действительности позволяет человеку с полным основанием обращаться к ее теоретическим плодам благодаря категориальному строю философии.

Нам представляется возможным выявить три ряда категорий философии, которые помогут фиксировать ее как теоретически развернутую картину человеческого

мира, показать ее мировоззренческую, жизнеориентационную направленность. Разумеется, всякая классификация условна, достаточно условно ввиду этого и наше деление категорий на три вида. Вместе с тем мы считаем, что оно позволит понять, почему философия как особый рефлексивный вид отношения к миру принципиально неустраима из духовной жизни человечества.

Опираясь на исследования советских философов по вопросам природы категорий, возьмем в качестве рабочего определения категории следующее: под категориями мы имеем в виду такие логические формы освоения действительности, которые, будучи развернутыми в теорию, отражают конкретно-всеобщие характеристики действительности. Категории выражают предельные основания взаимоотношения человека с миром, отражают атрибутивные свойства объектов.

Итак, рефлексивная специфика философии делает основным ее предметом субъект-объектное отношение. Однако направленность человеческого интереса и внимания, ее интенция, тот или иной аспект в рамках рассмотрения субъектного отношения могут быть различными. Первую, выделяемую нами, группу философских категорий составляют категории, выражающие преимущественную направленность на объект, объектно направленные категории. К ним можно отнести категории материи, причины и следствия, формы и содержания, сущности и явления и т. п. Эти категории, оставаясь важнейшими инструментами человеческого познания и имея большое теоретико-познавательное значение, тем не менее тяготеют к максимально возможному на уровне всеобщности отражению мира, взятого вне и независимо от человека. Поэтому диалектико-материалистическое их понимание выступает серьезной методологической базой для естественных наук; эти категории активно используются естествоиспытателями.

Вторую группу философских категорий составляют те, в которых интенциональность на субъект соразмерна, как бы уравновешена с интенциональностью на объект. Их можно было бы назвать равнонаправленными категориями. Они в свою очередь дают нам в одном срезе ряд гносеологических категорий, а в другом — ряд категорий, отражающих сущность естественноисторического процесса.

Гносеологические категории этого ряда содержат в се-

бе всеобщие характеристики познавательного отношения, в котором субъект в равной степени занят как логическим воспроизведением объекта, так и субъективными человеческими особенностями, составляющими механизм воспроизведения объекта, его данности субъекту. К этому ряду мы можем отнести категории знания, познания, сознания, исторического и логического, абстрактного и конкретного, чувственного и рационального, эмпирического и теоретического и т. д. Здесь самоцельность осмысления процесса познания слита с логическим воспроизведением сущностных характеристик объекта; обе эти стороны неразделимы.

К категориям, являющимся осмыслением сущности естественноисторического процесса, можно отнести категории деятельности, производительных сил и производственных отношений, общественно-исторической формации, базиса и надстройки, общественного сознания и т. п. В ходе исторического развития общества реализуется противоречие между необходимым (и в этом смысле естественным) характером поступательного общественного движения и его субъектным способом осуществления, субъективным процессом. Объективный ход истории, не зависящий от отдельных людей и их индивидуальных сознаний, осуществляется тем не менее за счет интегрированной активности общественного субъекта. Общество является диалектическим единством субъективного и объективного, и потому фундаментальные черты исторического процесса могут быть охвачены прежде всего такими категориями, которые мы условно определили как равнонаправленные.

Наконец, третью группу категорий можно охарактеризовать как субъектно направленные, или смысложизненные. Основное внимание здесь сосредоточено на субъекте как активном, предметно-деятельном, познающем и самосознающем существе. Подобная субъектная направленность отнюдь не исключает объект, однако переводит его в принципиально иной план рассмотрения, чем в случае с объективно направленными и равнонаправленными категориями. Объект в них присутствует, ибо субъект без него невозможен. Но вместе с тем он выступает здесь как то, что полагается субъектом в качестве цели, как момент, вписанный в систему интересов и потребностей субъекта. Лишь в этой системе, обретающей смыслы и значения, объект выступает тем, что под-

лежит человеческой оценке. К этому категориальному ряду можно отнести категории цели, ценности, идеала, свободы, воли, надежды и веры и т. д. Если бы слово «экзистенциальный» не было так тесно связано в философской традиции с определенным учением буржуазной идеалистической философии, мы могли бы даже назвать этот ряд экзистенциальным рядом, ибо понятия цели, идеала, свободы, надежды говорят нам о важнейших сторонах как человеческого существа, так и всего человеческого существования.

Смысложизненные категории фиксируют самоцельность и самоценность субъекта, выступают выражением его глубинного специфического свойства — выделять себя из всего иного в мире, понимать свою выделенность и в то же время не замыкаться на собственной самости, а постоянно выходить вовне, за ее пределы, формируя материю не только по своим родо-видовым меркам, но и «по законам красоты»⁶. Смысложизненные категории — наиболее яркое выражение родовой сущности человека.

Такие формообразования, как цель, свобода, надежда, вера и т. п., функционируют в общественном сознании прежде всего на уровне обыденного сознания, в сфере духовно-практического освоения мира. Видимо, это заставляет некоторую часть философов, рассматривающих философию преимущественно как сферу логики и гносеологии, выводить их за рамки философского миропонимания, относя к дотеоретическому освоению действительности. Нам кажется, что сторонники этой точки зрения добросовестно заблуждаются, ратуя за стерильность и утонченную рафинированность философской теории. Трудно согласиться с аргументом, что образы свободы или надежды, облаченные в форму понятия, не могут обрести собственно категориальный статус в силу того, что они якобы не обладают признаком всеобщности. Все зависит от того, как понимать саму всеобщность. Целеполагание, оценка, действие как свободный выбор варианта поведения являются атрибутивными характеристиками человеческого мира. Не было и нет такого человеческого общества, в котором жили бы без надежды и веры, не проявляли бы воли, в котором

⁶ См.: *Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.* — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 42, с. 94.

не существовало бы представления о добре и зле. Все эти характеристики человеческого бытия вытекают из сущности человека; они действительно родовые, хотя и исторически изменчивые свойства, и потому отражающие их понятия могут обладать и обладают категориальным статусом. Они — предельные, всеобщие характеристики человеческого мира, отражающие его атрибутивные свойства.

Именно к этим смысложизненным категориям в первую очередь обращается человек, ищущий верное миропонимание и мироистолкование. Категории «экзистенциального» ряда, конечно, фиксируют те или иные закономерности, сущностные свойства, разворачиваются в логически оформленную и обоснованную теорию. Но они этим не ограничиваются. Данные категории несут в себе огромный ориентационный, регулятивный заряд, выходящий за рамки теоретического знания вообще и диалектически смыкающий самую высокую и абстрактную теорию с самой непосредственной подлинной практикой. Они всегда содержательны, потому что вскрывают глубинные пласты практического течения жизни. Обыкновенный человек, требующий от философии мировоззренческих ориентировок и пытающийся понять свой человеческий мир, не всегда доходит до уяснения сложных и тонких логико-гносеологических или онтологогносеологических проблем. Не пытаясь ни в коей мере умалить их значимость (ибо философия может существовать только как гибкая система противоречиво взаимосвязанных понятий разных уровней абстракции), мы хотим лишь подчеркнуть, что в философии люди ищут прежде всего ответов на вопросы о смыслах и целях. Поскольку этот поиск воспроизводится с необходимостью каждым новым поколением, философия не может исчезнуть никогда, пока поколения сменяют друг друга. Она никогда не может быть заменена никакой конкретной «объектной» наукой.

В последнее время советские философы, долгое время уделявшие преимущественное внимание проблемам логики (диалектики) и гносеологии, стали разворачивать свой фронт и в сторону смысложизненных проблем⁷.

⁷ См.: Философия и ценностные формы сознания. М., 1978; Человек и мир человека; *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание. — искусство; *Яценко А. И.* Целеполагание и идеалы. Киев, 1977; цикл работ Д. С. Черкашина.

Вышел ряд интересных книг, в которых исследуются проблемы свободы, ценности, цели.

Одной из важнейших смысложизненных проблем выступает проблема идеала. Идеалы, взятые в их категориальном выражении, могут образовывать основу понятийной системы философской теории научного гуманизма. Именно эта категория обнаруживается как конституирующая идея гуманистического самосознания. Дело в том, что собственно человеческая деятельность необходимо предполагает включение всех форм идеального освоения мира в процесс преобразования действительности. В иерархии ступеней человеческого духа его высшим проявлением выступает то формообразование общественного и индивидуального сознания, которое именуется «идеал».

Идеальные побуждения и регулятивы деятельности свойственны только человеку. Отражая реальные материальные потребности и интересы людей, опираясь на всю совокупность мотиваций и стимулов, идеалы представляют собой концентрированное выражение фундаментальных содержательных характеристик деятельности. Исторически конкретная сущность целевой детерминанты того или иного социального субъекта дана в идеале как бы «в чистоте», в виде, освобожденном от случайностей.

Основоположники марксизма-ленинизма четко охарактеризовали роль и значение идеала в историческом процессе и индивидуальной жизни людей. В их трудах обоснованы общественные и личные идеалы коммунизма как та генеральная цель, в которой находят свое разрешение глубинные противоречия всемирной истории. Уже в 1842 г. К. Маркс отмечал, что он приступает к теоретическому обоснованию коммунистических идей⁸. Вся его дальнейшая жизнь была подчинена этой задаче — доказать, что идеал коммунизма должен быть не измышлен, не задан как благое пожелание, а выведен с непреложной необходимостью из самой действительности. Все его практические революционные дела были направлены к созданию условий для превращения идеала коммунизма в реальность.

⁸ См.: Маркс К. Коммунизм и аугсбургская «Allgemeine Zeitung». — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 118.

Необычайно высоко оценивал роль идеала в революционном развитии событий В. И. Ленин. Он подчеркивал: сила идеалов коммунизма состоит в том, что в них верно и адекватно выражены объективно обусловленные требования общественного развития. В работе «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» В. И. Ленин тщательно проанализировал проблему построения и осуществления идеалов, необходимость проверки их фактами социальной реальности. Он решительно настаивал на важности соотнесения идеалов с существующими классовыми противоречиями, выдвигал тезис о том, что идеал следует понимать как требование «такого-то класса, порождаемое такими-то общественными отношениями»⁹.

И позже, в дни, когда первая русская революция вывела на широкую дорогу исторического действия миллионы людей, В. И. Ленин снова отмечал великую мобилизующую роль революционных идеалов. Он говорил о насущной необходимости для победы революции показывать трудящимся массам «во всем его величии и всей его прелести наш демократический и социалистический идеал»¹⁰.

Именно так — «во всем величии и прелести». В приведенном определении высказана мысль, что идеал есть такое образование духовной жизни, в котором концентрированно выражены надежды людей, их высшие побуждения. Это представления о том, какой может и должна быть жизнь общества и человека. Это образ желаемой и влекущей основной цели, вокруг которой группируются, вырастая на ее основе, все иные параметры человеческой жизни, жизни, которая только и достойна называться подлинно человеческой. Это — жизнь революционного борца, созидателя нового мира, творящего систему общественных отношений, адекватных родовой сущности человека.

В «Философских тетрадах» зафиксированы раздумья об идеале, возникшие при чтении работ Л. Фейербаха и Гегеля. В. И. Ленин одобрительно цитировал тезис о том, что в качестве идеала должен выступать «цель-

⁹ Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве.— Полн. собр. соч., т. 1, с. 436.

¹⁰ Ленин В. И. Две тактики социал-демократов в демократической революции.— Полн. собр. соч., т. 11, с. 103.

ный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек»¹¹, утверждал, что человек обнаруживает свою «природу» как «стремление реализовать себя.., осуществить (выполнить) себя»¹². Об идеале гармонически развитых и всесторонне подготовленных людей, которые выступают как грядущий результат вполне развитого, упрочившегося и сложившегося, вполне развернутого и созревшего коммунизма, писал В. И. Ленин после Октября в работе «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» и во многих других послеоктябрьских работах.

Ленинская оценка места идеалов в общественном и индивидуальном сознании позволяет более точно охарактеризовать роль и функции философской мысли в движении истории. Исторически изменчив предмет философии, преходящи формы теоретической рефлексии над предельными основаниями бытия, социально конкретны задачи, которые ставит перед собой философия определенной эпохи, неравноценны те или иные темы, обсуждающиеся в рамках ее компетенции. Все это объяснимо. Меняется мир, преобразуются противоречия исторического процесса. Отражая их, видоизменяется и философия.

Самым решительным сдвигом, революционным переворотом в истории философии стало возникновение марксизма. Не будет ошибочным утверждать, что «человекоцентрическая» сущность философской мысли, свойственная ей изначально, в марксизме впервые была зафиксирована во всей полноте. Выяснив и обосновав всемирно-историческую роль рабочего класса, марксизм выступил действительной теорией освобождения человечества от всех видов социального гнета и отчуждения, методом революционного преобразования действительности в интересах людей труда. Философия марксизма впитала в себя все прогрессивные моменты философских теорий прошлого, стала научно-теоретическим обоснованием противоречивого движения человечества к воплощению в жизнь идеалов коммунизма.

Превращение коммунизма из утопии в науку, осуществленное марксизмом,— это создание логически без-

¹¹ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 56.

¹² Там же, с. 194.

упречной, объективно истинной теории, обосновывающей идеал коммунизма как общественной формы, оптимально выражающей глубинную сущность исторического процесса. Мысль К. Маркса о том, что «пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность»¹³, очень хорошо выражает данный тезис.

Всемирно-историческое назначение философии состоит в том, чтобы отыскать в жизни ее человеческий смысл. Там, где вся система естествознания в полном соответствии со своей спецификой видит объективно обусловленные закономерные процессы (естественный ход вещей), философия, опираясь на познанную объективную истину, на итог работы обществознания и обобщение социальной практики, ищет и находит смысл бытия общества и индивидуального существования, возникающий в коллизиях человеческой деятельности. Философия должна вскрывать в объективном процессе человеческую субъективность как его необходимый момент, находить не только объективную сущность, но и прорастающую из неё гуманистическую суть происходящего. Именно эта кардинальная особенность философии с возникновением и развитием марксизма проявилась во всем своем объеме, стала ведущей в философском знании.

В форме идеала, конечной цели, высшего смысла бытия философская мысль соотносит объективные знания с осознанными интересами общественного субъекта. Философия призвана теоретически обосновать, убедительно доказать реальность, достижимость, правомерность идеалов, побуждающих людей к деятельности.

Реакционные философские системы связаны с интересами классов и социальных групп, противостоящих общественному прогрессу. Их миссия состоит в том, чтобы попытаться «облагородить», идеализировать интересы обреченных, уходящих с исторической арены классов, логически обосновать то, что именно логически как раз и не доказуемо — вечность и неизменность эксплуататорских порядков. Идеалы мира частной собственности, отчужденной действительности буржуазные философы наших дней изображают как привлекательные, густо

¹³ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 429.

покрывая их косметикой изысканных философских софизмов.

Философия социального прогресса, марксистско-ленинская философская мысль призвана теоретически раскрыть высшие гуманистические идеалы, говоря словами К. Маркса, «дать миру истинный лозунг борьбы».

Известно, что источники идеалов обнаруживаются в непосредственных условиях бытия, в сфере материально-практических коллизий. Они зарождаются на уровне обыденного сознания, а затем, облекаясь в те или иные идеологические формы, предстают как феномены политического, правового, нравственного, эстетического, религиозного и т. д. сознания.

В строю философских идей они утверждаются как конструкции идеализированных абстракций, отображающие потенции действительности, как те духовные образования, которые рассматривают противоречия человеческого мира сквозь призму диалектики сущего и должного, наличного и желаемого, т. е. динамично, в устремленности человека к будущему.

Для марксистов-ленинцев идеал никогда не был выражением мечтательных воздыханий, беспочвенных упований, формой иллюзорного отрыва от реальности. Он никогда не трактовался как жестко заданное, нормативно-догматическое образование, раз и навсегда высеченное и неизменное. Идеалы в марксистском понимании — это конкретно-исторические цели, увеличивающие строй целеполагающих побуждений, это жизненные задачи, оцененные как разрешающий момент жизненных противоречий. Это та перспектива бытия, которая вырастает из его собственных противоречий и вместе с тем несет в себе возможности их разрешения.

В наши дни особенно значимой становится проблема отношения идеала и жизни, четкого понимания того, как соотносится теоретический образ коммунистической организации общества с той ее ступенью, которая стала действительностью, с реальным социализмом, утвердившимся в СССР. Наши идейные и политические противники в своих насквозь лживых нападках на социализм всячески противопоставляют его теоретический образ наличному бытию. Эти нападки империалистической пропаганды на конкретную реальность социализма с позиции «защитников» идеального представления о социализме, разумеется, искаженного, требуют от нас уси-

ления внимания к теоретической разработке проблемы идеала.

Существенное значение приобретает также разработка идеалов личности. Вице-президент АН СССР П. Н. Федосеев в статье «Путь к идеалу», подводящей итоги двухлетней дискуссии на страницах «Литературной газеты» по вопросу об облике человека будущего, писал: «В идеале одновременно проецируется не только будущее, но и пути его достижения. Именно поэтому в наши дни борьба за коммунистический идеал личности должна ставиться и решаться в непосредственной связи с решением насущных, назревших социальных проблем развития социалистического общества в направлении его перерастания в коммунистическое общество»¹⁴.

Черты человека коммунистического типа, персонифицированно выражая становление коммунистических общественных отношений, все четче и реальнее выявляются в жизнедеятельности миллионов советских людей. Все нагляднее обнаруживается тенденция развития личности по направлению к достижению идеала свободного и ответственного, всесторонне и гармонически развитого, целостного человека.

Таким образом, уже в первых подходах общие контуры философской концепции научного гуманизма, находящейся в процессе становления, предполагают выделение в категориальном аппарате философии смысложизненных, субъективно направленных категорий. Они должны образовать логический каркас гуманистического миропонимания. Его концептуальной основой выступает категория идеала.

В свете идей постановления ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, идейно-воспитательной работы» этот тезис обнаруживает особую политико-теоретическую актуальность. Формулируя насущную задачу идейно-воспитательной работы — обеспечить высокий уровень пропаганды и агитации, ЦК КПСС акцентирует внимание на пропаганде и всестороннем раскрытии величия коммунистического идеала. Теоретически вывести и последовательно обосновать гуманистическую сущность и высокую привлекательность идеалов коммунизма — к этому призывает партия советскую философскую мысль.

¹⁴ Федосеев П. Н. Путь к идеалу.— Литературная газета, 1980. 9 января, с. 10.

II. О некоторых методологических проблемах философского исследования человека

Уяснение особенностей взаимоотношения человека и мира является, как известно, центральной мировоззренческой проблемой, имеющей огромную значимость для исследования всех аспектов предмета марксистско-ленинской философии. Эффективность научного исследования этой комплексной проблемы в решающей степени зависит от его методологической обеспеченности. Такая обеспеченность является прерогативой философии.

При осмыслении проблемы человека особенно заметна органическая взаимозависимость мировоззренческих и методологических функций марксистско-ленинской философии. В частности, дифференциация наук о человеке, процесс сближения естественных и общественных наук побуждают к дальнейшей разработке методологических принципов интеграции конкретно-научных знаний, обоснования методологии системного подхода к анализу различных аспектов человеческой жизнедеятельности. В этой связи особую актуальность приобретает вопрос о месте философской концепции человека в общей системе марксистско-ленинской философии, ее роли в развитии конкретных наук о человеке. За последнее десятилетие накоплена огромная литература по различным аспектам проблемы человека; ее обобщение и анализ развития и приращения философского знания — важное и необходимое условие дальнейшего продвижения вперед.

Учитывая широту и разветвленность названной проблематики, мы выделили несколько вопросов, имеющих методологическую значимость и позволяющих уточнить содержание основных философских понятий — «человек», «индивид», «личность», «индивидуальность», рассмотреть их в системе, отражающей различные грани и ступени формирования человека в историческом процессе и индивидуальном развитии. Остановимся на двух группах проблем, непосредственно касающихся названных вопросов.

Человек как самоцель общественного развития. Практика развитого социалистического общества, необходимость его перерастания в коммунистическое актуализируют проблематику, связанную с определением главных целей общественного развития и их гуманизацией. В свя-

зи с этим актуализируется положение К. Маркса о том, что главное богатство коммунистического общества — в свободном и универсальном развитии человека. «Целостность развития... всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному масштабу*»¹ становится самоцелью общественного развития. В соответствии с этим возникают проблемы, требующие конкретно-научного и философского осмысления и решения. Среди них — исследование места и роли человека как субъекта общественных отношений и деятельности в развитии и смене разных общественных систем, особенно анализ специфики субъективного мира человека, его социальной, творческой природы.

В имеющейся философской и конкретно-научной литературе наибольшее внимание уделяется освещению объективной обусловленности сознания человека и в значительно меньшей степени — проблеме творческой сущности его сознания. Между тем появление нового в социальном развитии нельзя просто вывести из наличного бытия, объективных обстоятельств, не учитывая того специфического и еще мало изученного вклада, который привносит в объективные процессы специфическое свойство социальной действительности, сознание, субъективный мир человека.

В исследовании процессов развития сознания, духовного мира человека имеются еще, на наш взгляд, существенные препятствия, которые необходимо преодолеть: разобщенность между диалектическим и историческим материализмом; метафизический отрыв сознания от человека, субъекта практического действия, в результате которого оно (сознание) становится объектом исследования, существующим само по себе, подобно гегелевскому духу; чрезмерная «гносеологизация» сознания, сведение его к познавательным процессам (а в ряде случаев еще уже — к процессу добывания новых знаний). Это ведет к «рационализированной» трактовке человека, преимущественно как познающего, «размышляющего, философствующего субъекта»; разрыв между исследованием методологических проблем человеческого познания и действия (такие аспекты и функции сознания, как выбор и целеполагание, обоснование программ, проектов,

¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 476.

принятие решений, организация действий, оценка результатов деятельности, критерии ее эффективности и т. д. почти не подвергнуты философскому анализу в единстве диалектического и исторического материализма).

Особо следует подчеркнуть необходимость всесторонней разработки методологических проблем идеологического воздействия на формирование и развитие человека, его духовный мир. Возрастание роли средств массовой информации в управлении общественными процессами, в воспитании ставит ряд проблем для философского исследования человека. К ним относятся исследование сущности и структуры идеологической деятельности, законов восприятия человеком идеологической информации, зависимости восприятия от социальной значимости информации, выявление законов усвоения, переработки, передачи и реализации идеологической информации в практической деятельности и поведении. Это в свою очередь предполагает выяснение специфики «информационной причинности», ее места в общем процессе социальной детерминации сознания и поведения человека. Здесь важно подчеркнуть значение исследования такого феномена человеческой жизнедеятельности, как общение.

Роль общения в процессе общественного воспроизводства человека очень велика и сравнительно мало изучена. Большинство ученых сосредоточили внимание на рассмотрении духовных аспектов осуществляемого в общении информационного обмена. Однако общение — не только духовный, но и материальный, социально-реальный процесс, в котором происходит обмен деятельностью², опытом, способностями, умением и навыками, а также результатами такой деятельности, предметно воплощенными в материальной и духовной культуре. В культуре аккумулируется труд поколений, она выступает необходимым посредником всех форм общения как социально зрелых личностей, так и подрастающего поколения. Реальными посредниками общения являются не только результаты духовной деятельности — идеи, мысли, цен-

² В этом случае категорию «обмен» не следует рассматривать утилитарно, а понимать как взаимодействие, опосредованное или непосредственное, разных (равноценных и неравноценных) сторон, в ходе которого путем определенного перенесения и усвоения многостороннего опыта происходит изменение структуры и сущности взаимодействующих субъектов.

ности, идеалы, но и материальные предметы — орудия, предметы и средства человеческого труда, материальные объекты, являющиеся носителями социальных ценностей и человеческого опыта.

К. Маркс и Ф. Энгельс, анализируя особенности опосредованного экономического общения людей, писали, что средствами такого общения могут быть машины и деньги³. Основоположники марксизма подчеркивали, что в процессе общения индивиды как физически, так и духовно творят друг друга. При этом речь идет не только о «телесной субстанции» человека, но и о формировании его как общественного субъекта. Он является практически действующим субъектом, обладающим определенной совокупностью исторически сформированных способностей и потребностей. В данном плане общение выступает как обмен способами деятельности и поведения людей.

Социально-практический аспект общения проявляется в формировании не только индивидуального, но и группового, коллективного субъекта деятельности, в достижении необходимой организации и единства действий индивидов, входящих в группу и решающих ее задачи. В общении осуществляется рациональное, эмоциональное и волевое взаимодействие и взаимовлияние индивидов, проявляется и формируется единство настроений, мыслей, взглядов, достигается взаимопонимание, происходит передача и усвоение манер, привычек, стиля поведения. Групповую и коллективную деятельность характеризуют сплоченность и солидарность. Общение играет существенную роль в формировании и передаче образа жизни. В ходе его люди обмениваются результатами познания разных объектов, овладевают эмпирически накопленным другими людьми опытом, познают общественный смысл и значение элементов системы информации.

Общение выполняет специфическую роль в общественном процессе познания как на научно-теоретическом, так и практически-эмпирическом уровнях. Здесь субъектом познания выступает не отдельный индивид, а общество (класс или какая-либо группа).

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1972, с. 49.

Однако гносеологический аспект общения этим не исчерпывается, поскольку при помощи общения человек познает не только другого человека, но и самого себя. Для каждого конкретного человека другой человек, с которым первый вступает в общение, является индивидуализацией и конкретизацией человеческой сущности, общее познается через индивидуальное.

Общение — одна из существенных предпосылок сложного процесса социальной детерминации поведения человека: оно является одним из важнейших условий формирования сознания и самосознания личности, стимулятором ее развития, включается в мотивационно-побудительный процесс. В общении осуществляется разностороннее взаимовлияние и взаимопонимание людей. Все это — важнейшие аспекты и функции общения, исследуемые в общей и социальной психологии. Общение является специфическим каналом передачи социальной информации. Предстоит еще всесторонне изучить как специфику этого канала, так и особенности той специфически человеческой информации, которая через него передается, особенности ее восприятия и усвоения по сравнению с другими источниками, силу ее воздействия и роль в процессе формирования культуры мышления, эмоций и поведения человека. В общении действуют социально-психологические механизмы заражения и подражания, являющиеся формой непосредственного усвоения каждым индивидом, начиная с детского возраста, социального опыта, системы человеческих способностей, потребностей, ценностей и исторических форм культуры в процессе непосредственного контакта с другими людьми. Специфика социальной информации, передаваемой и воспринимаемой через эти каналы, заключается в ее непосредственно наглядном характере, копировании и «тиражировании» форм эмоционального выражения, образа мыслей и вкусов (в целом — форм отношения к различным сторонам социальной действительности), в формировании моделей поведения с непосредственно наблюдаемого образца, в качестве которого являются действия общающихся индивидов.

Но значимость общения — не основание для гипертрофирования его роли как в общественной жизни, так и в индивидуальном развитии человека. Такие тенденции (они существуют в литературе) очень часто вырастают из увлеченности предметом. Нельзя согласиться с утвер-

ждениями, в которых условием исторического индивидуального развития человека считается не труд, не деятельность, а общение. Мы считаем, что вряд ли можно решить эту проблему, противопоставляя друг другу эти необходимые факторы человеческого развития, тем самым вольно или невольно приуменьшая роль труда как основы человеческой жизни.

В исследованиях общения иногда недостаточно учитывается социально-практическая сторона общественной жизни, а все внимание сосредоточивается на духовной. Вместе с тем общение предполагает в качестве предпосылки разностороннюю коллективную, прежде всего предметно-практическую, деятельность индивидов, в ходе которой они создают средства существования и формируют свой образ жизни и мыслей. Деятельность и общение — две взаимосвязанные, относительно самостоятельные, но не равноценные стороны единого (индивидуального и общественного) процесса жизни.

Органическая взаимосвязь этих сторон человеческой жизнедеятельности становится особенно явной в ходе анализа специфики общественных отношений. Уже в самих понятиях «отношения», «общественные отношения» имплицитно содержатся как определенный субъект отношения (индивидуальный или общественный), так и объективные связи и зависимости между разновидностями человеческой деятельности, сферами общественной жизни, разными социальными общностями и отдельными людьми, являющимися субъектами социальной деятельности. К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали: «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не *относится* ни к чему и вообще не *относится*»⁴.

Практика и человеческое сознание — важные отличительные признаки, благодаря которым общественные связи людей выступают в качестве общественных отношений. Это также значит, что, раскрывая сущность человека, необходимо учитывать ее объективный и субъективный аспекты. В первом случае задача состоит в выявлении системы объективных связей личности с условиями ее бытия и жизнедеятельности. Для этого необходимо определить ее конкретное место в обществе. В другом — речь должна идти о субъективных отношениях к объек-

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Соч., т. 3, с. 29

тивными условиям, ситуациям, связям, формам деятельности. Поэтому необходимо учитывать диалектику объективных и субъективных факторов человеческой жизнедеятельности.

В имеющейся литературе по проблемам детерминации развития человека нередко встречаются крайние позиции, в которых противопоставляются процессы объективной общественной детерминации сознания и деятельности человека, с одной стороны, и свобода, активность, относительная самостоятельность формирования сознания человека — с другой. Сторонники одной позиции представляют процесс формирования общественного человека как простой слепок с форм обучения и воспитания, игнорируя по существу какую бы то ни было специфику «внутренних» характеристик его личности, — наличие соответствующих задатков, склонностей, благоприятных субъективных возможностей для овладения различными формами деятельности. С этих позиций не имеют никакого значения ни генотип, ни наследственные данные, ни сформированная условиями развития структура качеств личности. Такой примитивно-уравнительный подход к различным по своим биологическим и социальным данным индивидам по существу рассматривает человека лишь как объект различного рода социальных воздействий.

Другая крайность заключается в гипертрофировании индивидуальных форм бытия человека, возведении относительной автономности развития индивидов в абсолют и по существу лишении объективной обусловленности процесса формирования субъективного мира человека. В таком случае процесс развития человека интерпретируется по типу замкнутой саморазвертывающейся монады, как самовоспроизводство автономного индивида, выявляющего в своем формировании и бытии нечто изначально в нем заложенное. В нравственном аспекте этот акцент на оторванную от объективной детерминации «субъективность» человека нередко ведет к возрождению индивидуалистических и эгоцентристских позиций.

Разрешение диалектической противоречивости общественного и индивидуального развития состоит не в их противопоставлении, хотя последнее и отражает определенные исторические формы диалектики общественного и индивидуального. Следует более углубленно исследовать исторические и социально-психологические закономерности превращения индивидов из объектов общест-

венных воздействий в активных субъектов исторического творчества. Во всяком случае, творческая активность человека и социальная детерминация его субъективного мира являются не внешним соединением самостоятельных процессов, а скорее взаимопроникающими и взаимодействующими сторонами единого исторически конкретного процесса становления общественного человека и общественных форм его активности.

В исследовании диалектики целей общественного и индивидуального развития есть немало сложных вопросов. Назовем лишь некоторые. Что значит, что целью общественного развития становится всестороннее, гармоничное и целостное развитие человека, его «свободная самореализация»? Ответ на этот вопрос предполагает прежде всего анализ содержания и взаимосвязи названных выше понятий, как сторон и ступеней универсального развития человека, единого процесса его становления субъектом исторического действия в общественных и индивидуальных формах бытия. Значит ли это, что цели развития человека, его масштабы и критерии следует искать где-то в глубинах человеческой натуры, вне общества и независимо от него? Нет, так как вне общества человек таковым не является. Но это означает делать достижением каждого человека то, что принадлежит к богатствам человечества. Каковы пути решения данной проблемы в условиях социального прогресса и современной научно-технической революции? Ведь индивид ни по временным, ни по пространственным параметрам своего существования, ни по формам развития и проявления, ни по объему и содержанию материальной и духовной культуры не может сравниться с обществом; в то же время в богатстве «человеческого рода» нет ничего, что не принадлежало бы в той или иной мере индивидам. Мера эта исторически конкретна, и в ее характеристике выражается одно из противоречий развития общественного и индивидуального. Формы проявления и разрешения указанных противоречий на современном этапе нуждаются в философском осмыслении и раскрытии.

Соотношение социального и биологического в человеке. Проблема соотношения социального и биологического в человеке становится в последние годы одной из наиболее актуальных. Одна из причин ее актуализации состоит в том, что в борьбе с биологизаторскими кон-

цепциями человека нередко остается в стороне разработка социальных аспектов выявления его биологических особенностей (характеристик). Однако это скорее всего одна из причин. С нашей точки зрения, главное состоит в противоречивом влиянии современной научно-технической революции на среду и условия жизнедеятельности человека. Степень и характер этого влияния зависят от социальных условий и в каждом обществе проявляются по-разному. Чтобы избежать отрицательных последствий научно-технического прогресса, необходимо сознательное управление им в интересах дальнейшего существования и развития человека. Это обеспечивается лишь социализмом.

Подчеркивая социальную сущность человека, К. Маркс вместе с тем отмечал: «Человек является непосредственно природным существом. В качестве природного существа, притом живого природного существа, он, с одной стороны, наделен природными силами, жизненными силами, являясь деятельным природным существом; эти силы существуют в нем в виде задатков и способностей, в виде влечений»⁵. Человеку свойственна определенная биологическая организация, имеющая наследственную программу поведения, осуществление которой приводит к продолжению человеческого рода. На этой основе существуют инстинкты и первичные потребности. Биологические особенности определяют характер нервных процессов, темперамент и другие психические особенности человека. При помощи биологической системы регуляции человеческий организм приспособляется к изменчивым условиям существования.

В нашу задачу не входит рассмотрение вопроса о том, в какой мере упомянутая органическая структура является наследственной, а в какой мере — приобретенной. Важно только отметить, что, хотя биологические особенности человека, отличающие его от других видов живого, сформированы социальным бытием, человек остается частью природы, подчиняется ее законам. Принципиальные методологические подходы к решению проблемы соотношения социального и биологического в человеке намечены в ряде работ советских ученых. В ходе обсуждения были выявлены как общие исходные пози-

⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 631.

ции, так и разногласия, а также дискуссионные моменты, требующие для своего подтверждения или отрицания соответствующих доказательств, новых фактов, эмпирических данных, которые могут быть представлены при условии проведения соответствующих исследований в области биологии, генетики, медицины, психологии, педагогики, юриспруденции и т. п.

На данном этапе исследования рассматриваемой проблемы возникает необходимость выявления и обсуждения тех методологических аспектов соотношения биологического и социального, которые непосредственно связаны с решением ряда вопросов в практике коммунистического воспитания, формирования всесторонне развитой личности, а также с разработкой программ исследования и обобщением эмпирических данных, полученных различными конкретными науками. Назрела необходимость перехода от преобладания абстрактно-логических форм анализа проблемы (в ходе которых возникло немало умозрительных спекуляций) к тесной связи с практическими аспектами. Необходимо средствами науки и социального управления теоретически решить назревшие проблемы в соотношении социального и биологического аспектов в различных сферах жизнедеятельности человека — в труде, образовании, воспитании, управлении, семейных отношениях и т. д.

Для материалистически ориентированных научных исследований человека исходным пунктом является обоснованный в марксизме-ленинизме тезис о том, что сущность человека носит социальный характер, формируется и проявляется в системе общественных отношений. Марксистская концепция человека последовательно монистична. В своем формировании она преодолела как односторонние биологизаторские и социологизаторские концепции, так и дуалистические воззрения о равноценности биологического и социального «начал» в человеке. Монизм, единство в исходных позициях заключаются и в обосновании К. Маркса известного положения о том, что сама природа человека — продукт истории⁶.

В марксизме-ленинизме утверждается, что человек — носитель новой, более высокой, социальной формы движения материи. Его развитие определяется общественными закономерностями. Эти исходные позиции разделя-

⁶ См.: Маркс К. Капитал, т. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23. с. 188.

ются по существу представителями всех конкретных наук о человеке. Однако в некоторых конкретно-научных исследованиях все-таки еще не совсем преодолен своеобразный антропологизм в понимании материальной природы человека, когда сама «материальность» рассматривается лишь на «природном» (как материальность человеческого организма), а не на «социальном» уровне. Это сказывается, например, в исследовании и интерпретации важного аспекта проблемы всестороннего развития личности — изменяющейся и развивающейся структуры способностей и потребностей общественного человека, когда материальными считаются те способности и потребности, которые относятся к физическим («телесным») аспектам жизнедеятельности человека.

Между тем человек как носитель социальной формы движения материи — не просто «биологический индивид», обладающий, по словам К. Маркса, «природной предметностью», а общественный человек, со специфическими «искусственными органами» — орудиями труда, техническими системами; они-то и составляют «неорганическое тело» общественного человека, формируют специфические трудовые и социальные способности и потребности, материальность которых уже иного, социального уровня. Поэтому «материальность» человека как общественного существа выступает не только в предметно-телесной форме, но и в системе объективных материальных отношений человека с его миром, характеризуя которые, К. Маркс отмечал, что этот «вид материи» не содержит в себе «ни грана вещества», что «стоимость», которая является общественным отношением, «нельзя пощупать». Именно в системе общественных отношений человека выделяется тот уровень, который складывается в процессе производственно-трудовой деятельности и на основе которого формируется определенная система способностей и потребностей человека, также носящая объективно-материальный характер, но уже иного уровня, чем природный, поскольку речь идет о социальной форме движения материи.

Если не учитывать этот аспект проблемы человека, то можно (особенно в конкретно-научных исследованиях) прийти к отождествлению материальной основы способностей человека с системой природных (или генетических) задатков, а материальными считать лишь потребности, обеспечивающие биологическую жизнедеятель-

ость человеческого организма. В русле такого подхода ссылаясь на то, что данный уровень потребностей при сей исторической изменчивости их форм насыщаем имеет естественные границы) иногда делают вывод, то роль материальных потребностей и стимулов по мере общественного прогресса человеческой жизнедеятельности уменьшается, а духовных — возрастает. При этом выдвигается тот уровень материальных потребностей общественного человека, который выявляет побудительные силы его развития как общественного существа. Для преодоления названной тенденции следует всесторонне раскрывать содержание тезиса К. Маркса о потреблении как производстве общественного человека, анализируя исторические формы потребления, структуру потребностей, общественных методов и средств их формирования.

Следует подчеркнуть, что преодоление антропологизма и биологизаторских концепций не предполагает сбрасывания со счета природных оснований, факторов и детерминаций человека, а требует выяснения конкретных механизмов, на основе которых природное, трансформируясь, подчиняясь социальным закономерностям, включается в общественный процесс, в частности в процесс формирования и жизнедеятельности человека; конкретного места и роли природных детерминаций в формировании человеческого поведения, способностей, потребностей и других характеристик общественного человека. В соответствии с этим проблема соотношения биологического и социального предполагает решение не только на уровне соотношения жизнедеятельности организма (тела) и социальных характеристик личности, в их связи с социальными условиями и компонентами среды, но и на уровне включения биологических факторов в осуществление различных видов жизнедеятельности человека. На наш взгляд, целесообразно проанализировать проблему соотношения биологического и социального на уровне анализа человеческой деятельности, рассмотрев место и роль биологических условий и детерминаций в ее осуществлении, а также пути оптимального формирования тех функциональных систем, которые обеспечивают развитие исторически конкретных форм, способностей человека и эффективность его деятельности. Прежде всего необходимо исследовать под этим углом зрения процессы труда, обучения, воспитания, общения и т. д., всесторонне раскрыть положение К. Маркса о том,

что всякий труд — это функционирование и развитие природных сил человека, что в разнообразных формах деятельности и общения людей есть природные аспекты; надо раскрыть диалектику биологического и социального в общественном процессе воспроизводства человека ⁷.

Решение указанных вопросов имеет огромное значение для выработки оптимальных режимов функционирования человека в различных сферах, для гармонизации всех систем его жизнедеятельности. При этом важно обстоятельно уяснить взаимовлияние всей совокупности социальных условий и предпосылок, обеспечивающих максимальную согласованность этих уровней детерминации человеческой жизнедеятельности. Здесь становятся особенно наглядными реальные преимущества социализма как динамичной, развивающейся системы, имеющей целью гармоническое развитие человека.

Рассматривая вопрос о соотношении социального и биологического в человеке, необходимо иметь в виду следующее: формула «в снятом виде», употребляющаяся при характеристике природных моментов в формировании человека, фиксирует то обстоятельство, что эти моменты, так сказать, «отступают на второй план». И это действительно так при условии, что социальность обеспечивает нормальные параметры человеческой жизнедеятельности во всех ее биологических проявлениях. Если же такое условие нарушается, вопрос о «снятых» характеристиках обостряется и может стать вовсе не второстепенным. Здесь, как и во всех других аспектах проблемы человека, особенно важен конкретно-исторический подход, учет особенностей социальных условий человеческой жизнедеятельности, специфики общественных отношений.

Решение поставленных вопросов имеет огромное значение для создания оптимальных режимов функционирования человека в различных сферах, гармонизации всех систем человеческой жизнедеятельности. Очень важно глубоко уяснить взаимовлияние всей совокупности социальных условий, обеспечивающих максимальное

⁷ См.: *Маркс К.* Капитал, т. I.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 51—52, 182, 183, 275, 521, 536, 623; *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 92—93.

огласование этих уровней детерминации человеческой жизнедеятельности, гармоническое развитие человека.

Особенно очевидно встает необходимость комплексного подхода к изучению процессов формирования и развития человека, подхода, объединяющего усилия представителей естественных и общественных наук. Однако его осуществление связано с большими методологическими трудностями. Наибольшая из них состоит в выяснении сущности относительно самостоятельных структур биологической, психологической и социальной в их взаимосвязи и взаимодействии) и в соответствии с этим — в выявлении роли и места каждой из них в процессе формирования человека. К тому же комплексный подход чаще всего реализуется как суммирующий, что связано с недостаточной разработанностью его методологии. В данных условиях все больше возрастает значение мировоззренческой и методологической функций марксистско-ленинской философии как надежного средства изучения всех аспектов проблемы человека.

III. О соотношении содержания понятий «природа», «общество», «человек», «культура» в системе философских категорий

Система философских категорий диалектического и исторического материализма еще не сложилась. Существующие попытки построения такой системы разноречивы; неопределенны и лежащие в их основе методологические принципы, и «наборы» категорий, которые следует считать собственно и специфически философскими. Не входя в обсуждение проблемы выделения исходных категорий философского знания и их соотношения (таких, как «материя — дух», «бытие — сознание», «объект — субъект», «реальное — идеальное»), мы остановимся на проблеме дифференциации самой реальности, объективного бытия, считая онтологический аспект системы философских категорий основополагающим по отношению к гносеологическому и всем иным.

Обычно в нашей философии выделяются две основные формы бытия — природа и общество. Действительно, полагание краеугольным философским понятием природы, а не духа, идеи, бога, Я, отличает материалисти-

ческую философию от всех вариантов идеализма, а отделение общества от природы стало отправным пунктом в процессе самоопределения марксистско-ленинской философии как исторического материализма, противопоставившего себя не только идеализму, но и метафизическому материализму XVII—XVIII вв. и антропологическому материализму XIX в. Вопрос заключается, однако, в том, достаточна ли категориальная бинарная оппозиция «природа — общество» для получения исчерпывающего представления об основных формах бытия, о модусах объективной реальности?

Прежде чем ответить на данный вопрос, нужно установить, какой конкретный смысл вкладывается в эти понятия.

Как ни странно, этот смысл оказывается расплывчато неопределенным: достаточно указать, что наша философская мысль как будто смирилась с тем, что оба названных понятия используются в разных значениях, во всяком случае, такое положение вещей зафиксировано и в учебниках, и в философских энциклопедиях. В «Философской энциклопедии», например, экспликация понятия «природа» начинается так: «В предельно широком значении — все сущее в бесконечном многообразии своих проявлений. В этом смысле понятие П. выступает как синоним понятий *Вселенная, материя, бытие*, объективная реальность и т. п.»¹. Естественно, что в таком случае понятие «природа» включает в себя «общество» — оно «есть часть П. в широком смысле слова»². Однако в «более узком значении» — а оно необходимо для того, чтобы отличить общество от природы как таковой — «природа» есть «синоним природной среды (на земном шаре — географич. среды)»³.

Аналогично начинается в этом же издании статья «Общество»: «В широком смысле термин «О» используется в филос. и социологич. лит-ре для обозначения всей совокупности исторически сложившихся форм совместной деятельности людей... В узком смысле под «О» нередко понимается исторически конкретный тип социальной системы»⁴.

Подобное положение существует и в философской

¹ Философская энциклопедия. В 5-ти т. М., 1967, т. 4, с. 386.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 120.

мысли в ГДР Более того, немецкий «Философский словарь» выделяет наряду с такими же «широким» и «узким» значениями «природы» еще третье, рождающееся в противопоставлении природы культуре⁵. В понятии «общество» выделяются три значения, хотя одно из них, обозначающее «экономическую общественную формацию», признается «главным его значением»⁶.

Можно ли, однако, примириться с таким положением вещей, тем более, что оно касается основополагающих, базисных категорий научного знания? Можно ли вообще считать научными категориями двусмысленные или «трехсмысленные» понятия, лишенные точно и строго фиксированного значения? Известно, что полисемантизм, информационная избыточность — характерное свойство обыденной речи, которое сохраняется и эффективно используется в поэзии, искусстве слова; научный же язык нуждается в жестком закреплении за каждым термином (тем более категорией!) одного определенного значения и отсеечения всех остальных. Разумеется, если сближать философию с поэзией, а не с наукой (к чему склоняются некоторые советские философы, доходящие до подобной крайности в своей оппозиции неопозитивистской сциентизации философского знания), тогда многозначность понятий становится не недостатком, а достоинством философского языка. Однако автор этих строк принадлежит к числу тех, кто убежден в возможности и необходимости развивать философию марксизма-ленинизма как область научного знания (что не исключает, конечно, права того или иного философа излагать свои взгляды в публицистической, поэтической, драматургической, фельетонной, притчеобразной и т. п. формах).

Основоположники марксизма-ленинизма никогда не говорили о необходимости использовать философские понятия «в широком» и в «узком» смыслах. Наоборот, они употребляли их в одном, четко определявшемся ими значении. Соответственно нашей задачей является придание названным в заглавии философским понятиям точных и строго ограниченных значений, что следует считать условием обретения ими категориального статуса.

Выбор данных значений не может быть произвольным волевым актом, суждением теоретического вкуса того или иного философа; этот выбор должен осуществиться

⁵ См.: Philosophisches Wörterbuch, Leipzig, 1975, Bd. 2, S. 839.

⁶ См.: Ibid., S. 473—476.

в процессе «выведения», как говорил В. И. Ленин, системы категорий из строения отражаемого ею предмета познания⁷. А это означает, что в отличие от научного термина, которому может быть придано любое конкретное значение, ибо в термине связь значения и обозначения условна (ученому достаточно оговорить: «Мы употребляем данный термин в таком-то смысле...»), значение научной категории не может быть постулировано применительно к тому или иному отдельно взятому понятию, ибо категории существуют только в связках, во взаимосоотносимых ансамблях, т. е. как категориальные системы, начиная с самых простых бинарных систем — «причина — следствие», «содержание — форма», «сущность — явление» и кончая сложными многоэлементными системами (как, например, в гегелевской «Логике»).

Прошло уже более 20 лет со времени выхода книги В. П. Тугаринова «Соотношение категорий исторического материализма», первой попытки решить данную задачу. Но несмотря на появившийся за это время ряд специальных работ и различные варианты учебников, сама структура которых свидетельствовала о понимании их авторами основных категорий исторического материализма, до сих пор единого представления на сей счет у наших философов нет. И нельзя не согласиться с Г. П. Орловым, считающим, что ни один из предложенных вариантов «группировки категорий исторического материализма... не выливается в реальную систему»⁸, так как не имеет внутренней завершенности.

Переходя к поиску решения поставленной нами проблемы, скажем со всей определенностью, что мы не видим никаких оснований отождествлять понятие «природа» с понятиями «материя», «объективная реальность», «бытие», потому что это приводит к утрате специфического смысла одного из синонимизируемых понятий. При этом теряются те особенности реальных явлений, которые каждым данным понятием фиксируются. Необходимость сохранения в понятии «природа» некоего специфического значения состоит именно в том, что с его помощью философия может обозначать не саму материю, а форму ее

⁷ См. Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29. с. 86

⁸ Орлов Г. П. Проблема классификации категорий исторического материализма.— В кн. Категории исторического материализма в их взаимосвязи. Свердловск, 1978, с. 15.

существования, которая отнюдь не тождественна ни материи как субстанциональной основе бытия, ни бытию как таковому, ни объективной реальности. Ведь материальна не только природная, но и социальная реальность, материальны и человек, и предметы культуры, однако ни машина, ни человек, ни государство не принадлежат к природе.

Не останавливаясь детальнее на данной проблеме, решение которой кажется нам слишком очевидным для того, чтобы приводить дополнительную аргументацию, перейдем к рассмотрению принципа отличия общества от природы как радикально различных форм бытия.

На другом уровне анализа в самой природе можно, разумеется, выделить различные ее уровни, формы существования и стадии развития, скажем, уровни микромира, макромира и мегамира, формы элементарно-предметные и множественно-системные, стадии неживой и живой природы. Но данные различия являются несущественными, существенно же отличие от природы, взятой в целом, такой формы бытия. законы функционирования и развития которой качественно отличаются от законов природы. Таково человеческое общество. В обществе бытие переходит от природной, естественной, спонтанной формы существования к иному типу функционирования и развития. Здесь, отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, «производство жизни — как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством рождения — появляется сразу в качестве двойного отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой — в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели»⁹. Речь идет о сотрудничестве сознательно и целенаправленно действующих существ, отношения между которыми выходят за пределы биологической детерминации, управляющей жизнью животных.

По К. Марксу, общество, как он его неоднократно и в разные периоды определял, есть именно система отношений между людьми. Начиная с «Экономически-философских рукописей 1844 года» и «Немецкой идеологии», К. Маркс и Ф. Энгельс определяли общество как организацию людей, систему экономических, а затем и полити-

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Соч., т. 3, с. 28.

ческих, юридических отношений, имеющую определенную исторически меняющуюся «структуру»¹⁰. К. Маркс считал даже возможным иногда употреблять понятия «общество» и «общественные отношения» как синонимы¹¹, подчеркивая, что общество — это «сам человек», но взятый лишь «в его общественных отношениях»¹². «В общественном производстве своей жизни,— писал он,— люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания»¹³. Общество, таким образом,— это единство базиса и надстройки, специфическая организация жизнедеятельности людей. Точно так же В. И. Ленин использовал понятие «социальный организм» как синоним общества, подразумевая под организмом систему отношений, связывающую множество людей в единое целое. Таково однозначное, строгое и точное понимание общества, выработанное основоположниками марксизма-ленинизма. Они никогда не употребляли это понятие в «широком» смысле и потому не отождествляли его, например, с понятием «человек»: «Общество,— писал К. Маркс,— не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»¹⁴.

Несмотря на это, в нашей философской литературе широко распространено отождествление понятий «общество» и «человек». Так, в одной из коллективных монографий утверждается: «Понятие человек и общество отражают в сущности одно и то же»¹⁵. С предельной

¹⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*.— Соч., т. 3, с. 21.

¹¹ См.: Маркс К. *Наемный труд и капитал*.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 6, с. 442.

¹² Маркс К. *Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть вторая*.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 2, с. 222.

¹³ Маркс К. *К критике политической экономии*.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 6—7.

¹⁴ Маркс К. *Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая*.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 214.

¹⁵ *Субъект и объект как философская проблема*. Киев, 1979, с. 61.

последовательностью такой взгляд проводится в работах В. В. Орлова, который считает даже возможным попросту сопровождать одно из этих понятий другим, поставленным в скобки, например: «Человек (общество) — высшая ступень развития материи»¹⁶.

К. Маркс всегда строго различал смысл понятий «общество» и «человек». Он писал: «Как само общество производит человека как человека, так и он производит общество»¹⁷. Некоторые советские философы считают, что высказанное К. Марксом в «Тезисах о Фейербахе» положение о человеке как совокупности общественных отношений свидетельствует об отождествлении им понятий «общество» и «человек». Между тем данный тезис не дает для подобного отождествления никаких оснований, во-первых, потому, что Марксово определение относится не к человеку как таковому, во всей полноте его реального бытия, а *только к сущности* человека, человек же, рассмотренный целостно, есть *единство сущности и существования*¹⁸. Во-вторых, как мы уже отмечали¹⁹, наших философов может ввести в заблуждение неточный перевод употребленного К. Марксом французского слова «ансамбль» как «совокупность всех...», тогда как термин «ансамбль», подчеркивая целостность, системную связь тех общественных отношений, которые интериоризируются в сущности человека, отнюдь не предполагает, что речь идет обо всех элементах данной системы: совершенно очевидно, что в данном случае ансамбль этот не включает ни экономических отношений как отношений собственности, ни юридических отношений — все они характеризуют не внутреннюю сущность человека, а внешние условия его существования.

Основоположники марксизма писали, что производство жизни выступает у человека в качестве двоякого отношения — естественного и общественного. Именно поэтому К. Маркс определял общество как «продукт взаимодействия людей»²⁰, тогда как труд он характери-

¹⁶ Орлов В. В. Материя, развитие, человек. Пермь, 1974, с. 241.

¹⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 118.

¹⁸ См., например, соответствующий раздел в кн.: Мысливченко А. Г. Человек как предмет философского познания. М., 1972.

¹⁹ См.: Каган М. С. Человеческая деятельность. Опыт системного анализа. М., 1974, с. 249—250.

²⁰ Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 402.

зовал как процесс, совершающийся между человеком и природой ²¹.

Таким образом, среди основных форм бытия рядом с природой и обществом должен быть выделен человек как единство природного и общественного, система, в которой соединение этих двух компонентов порождает новые качества ²², свойственные ей как целому и отсутствующие у каждой из ее составных частей. Именно такое системное понимание диалектической противоречивости и одновременно целостности человека заставляет рассматривать его как специальный объект философского уmozрения наряду с природой и обществом; более того, этот объект занимает центральное положение в предмете философского знания.

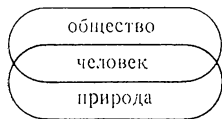


Рис. 1.

Системное единство биологического и социального в человеке не лишает каждую из подсистем относительной самостоятельности. Когда

же философы забывают о биосоциальной природе человека, сводят его к общественным отношениям, они неизбежно теряют понимание его реального *целостного* бытия. Характерный пример — позиция Г. Г. Караваева. Основным элементом социальной системы, утверждает он, является человек, но человек как существо социальное, а не физико-биологическое ²³. Поэтому человек как носитель общественных отношений объявляется объектом философско-социологического анализа, а биологическая сторона человека — объектом естествознания ²⁴. Но ведь эти две стороны человека — лишь части реального живого целого. Какая же наука должна изучать само это целое? Такой вопрос, к сожалению, даже не возник перед автором цитируемой книги.

Правда, некоторые философы протестуют против идеи биосоциальной двусторонности человека, считая, что ее признание либо влечет за собой отрицание единства

²¹ См.: *Маркс К.* Капитал, т. 1. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 195.

²² См.: *Кузьмин В. П.* Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1976.

²³ *Караваев Г. Г.* Исторический материализм — метод познания общественных явлений. М., 1973, с. 20.

²⁴ См.: Там же.

человеческой природы, либо требует ввести «некую неизвестную нам третью природу»²⁵. Между тем это будто бы неизвестное третье начало хорошо известно — это и есть целостно-человеческое начало, которое никакие теоретические мудрствования не способны растворить в «интегральной социальности».

Принципиальное отличие человека от общества особенно наглядно проявляется в различном соотношении биологического и социального. Как бы ни было справедливо утверждение, что биологическое в человеке отлично от биологического у животных вследствие того, что диалектическое взаимодействие природного и социального ведет к преобразованию того и другого в контексте единого системного целого, это не дает оснований применять здесь принцип снятия и уравнивать общество, действительно «снимающее» популяционные отношения, и человека, в котором социальное отнюдь не «снимает», не растворяет биологическое. То, как человек дышит, как протекают у него процессы кровообращения и пищеварения, как он воспроизводит себе подобных, выражает действие биологических законов, остающихся таковыми, какое бы влияние ни оказывали на них социальные условия человеческого бытия. Как бы ни было велико значение социального преобразования биологии человека, оно не способно изменить тот непреложный факт, что человек остается смертным существом. Между тем общество как система социальных отношений бессмертно, и популяционные законы действительно «растворяются» здесь в социальных законах, не сохраняя какой-либо самостоятельности, даже относительной²⁶.

Системно-диалектическая связь биологического и со-

²⁵ Орлов В. В. Материя, развитие, человек, с. 302—303.

²⁶ Пример того, к какой мешанине приводит неразличение соотношения биологического и социального в человеке и в обществе, — рассуждения об «общих законах живой материи», единых для животных и общества: это законы единства организма и среды, наследственности и приспособления, обмена, размножения, психологической деятельности, главенства целого над частью и т. п. (см.: Ковалев А. М. Социальное и природное — два компонента единой общественной жизни. — Вест. Моск. ун-та. Сер. Философия, 1979, № 2, с. 4—5). Впрочем, это не мешало автору утверждать, что «человек — хотя и своеобразный, но биологический вид» (с. 5). Не ясно ли, однако, что данный тезис было бы абсолютно неправомерно распространять на общество и что, следовательно, проблему соотношения биологического и социального нельзя решать одинаково для общества и для человека.

циального в человеке лучше всего может быть описана в методологическом ключе принципа дополнительности, ибо подобно тому, как электрон обладает и корпускулярными, и волновыми свойствами, человек ведет себя в разных жизненных ситуациях то как биофизическое, то как социально-духовное существо, ибо он обладает и биологическими, и социальными свойствами, хотя они кажутся несовместимыми. Вместе с тем одно и то же человеческое действие может быть рассмотрено и с биологической, и с социальной стороны. Целостная же картина поведения, его мотиваций и форм проявления может быть получена только при совмещении этих взаимно дополнительностных характеристик.

Одно из существеннейших отличий человеческой деятельности от жизнедеятельности животных состоит в том, что последняя обращена только на удовлетворение их витальных потребностей, тогда как первая призвана решать наряду с данной задачей и другую — заменять атрофированный у человека генетический механизм передачи от поколения к поколению и от вида к индивиду всех поведенческих программ новым механизмом, который академик Н. П. Дубинин назвал «социальным наследованием». Для этого необходимо опредмечивание накапливаемого человечеством опыта, что позволяет сохранять в объективированном и отторгнутом от самого человека и потому не исчезающем с его смертью виде добываемые им знания, умения и ценности. Эту функцию и осуществляет культура.

В нашей философской литературе есть несколько толкований содержания понятия «культура». Мы уже обращали внимание на односторонность и некоторую произвольность многих из этих определений. Разумеется, каждый философ имеет право на индивидуальное «видение» проблемы, в данном случае на семиотический, или технологический, или ценностный, или гуманитарный, или какой-то иной подход к толкованию культуры. Существуют, однако, и «высшие» соображения и интересы — интересы выработки системы категорий, способной запечатлеть строение бытия, обозначить основные формы существования реальности. Поэтому если мы будем исходить из того, что реальное бытие человека есть деятельное существование (ибо только через деятельность человек удовлетворяет свои потребности и передачу накапливаемого опыта) и что деятельность реализуется

в процессах опредмечивания и распредмечивания, то это приведет нас к необходимости категориально обозначить возникшую тут специфическую форму бытия. Термин «культура», вошедший в философский обиход еще в XVIII в., лучше других соответствует данной потребности и должен быть введен в систему основных философских категорий именно в этом смысле.

Тогда окажется, что предлагаемые теоретиками подходы к определению культуры — аксиологический, технологический, эвристический и т. п. — правомерны как способы выявления различных аспектов данного многогранного явления. Собственно же философским, целостным его толкованием должно быть понимание культуры как *особой формы предметного бытия, образуемой человеческой деятельностью и охватывающей как создаваемые ею продукты* — «вторую природу», творимую из материала «первой», подлинной природы, — *так и способ их создания*, поскольку он «сверхприроден», социально детерминирован и сформирован в ходе развития самой человеческой деятельности. Культура есть то, что люди производят и как они производят²⁷. Под «производством» при этом понимается и материальное, и духовное, и сливающее их воедино художественное производство, производство вещей и идей, знаний, ценностей, образов — вся совокупная человеческая деятельность. Именно в таком смысле К. Маркс употреблял обычно понятие «культура», обозначая им уровень развития производительных сил, труда и его реальную продуктивность, его предметное инобытие²⁸.

Таким образом, культура есть диалектическая взаимосвязь опредмечивания, распредмечивания и связывающей эти процессы предметности, в которой, говоря образными словами К. Маркса, «угасает» процесс деятельности и от которой он всякий раз вновь «возгорается». Это значит, что культура не может быть сведена к одному лишь способу деятельности или же к одним ее «мертвым» продуктам (собранию так называемых памятников культуры), а является именно переходом, взаимным пре-

²⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Соч., т. 3, с. 19.

²⁸ См.: Маркс К. Капитал, т. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 520, 521.

вращением способа деятельности в ее продукты и продуктов — в способы деятельности²⁹

Как видим, трехчленное разделение основных форм бытия (природа—общество—человек) нельзя считать исчерпывающим. «Вторая природа», являющаяся определенной формой человеческой деятельности, принципиально отличается не только от первозданной природы, но и от бытия человека, ибо она — его инобытие, отделяющаяся от него и обретающая самостоятельное существование сфера предметного бытия; машина, здание, скульптурный памятник — это не человек, а творения его рук, имеющие иной материальный субстрат и живущие по

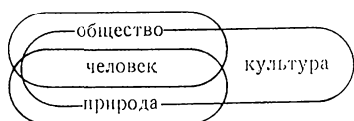


Рис. 2.

иным законам, чем их создатель. Столь же очевидно, что культура не есть ни «общество», ни какая-либо «часть» общества, если понимать под последним систему общественных отношений. Деятельность человека развертыва-

ется в социальной среде, управляется социальными потребностями, развивается по законам общественного развития, но ни предметные продукты деятельности, ни сам способ деятельности не являются «обществом».

Резюмируя все сказанное выше, мы можем представить соотношение рассматриваемых категорий схемой (см. рис. 2).

Разумеется, данная схема, как всякая пространственная модель непространственных отношений, не может рассматриваться как абсолютно точное их отражение

²⁹ Мы продолжаем считать неоправданным отказ Э. С. Маркаряна от данного им первоначального определения культуры как способа и продукта человеческой деятельности (см.: *Маркарян Э. С. Очерки теории культуры*. Ереван, 1967, с. 61) и замену этого определения одноплановым понятием «способ деятельности» (наши возражения см. в кн.: *Человеческая деятельность*. М., 1974, с. 197—198). Вряд ли можно считать последовательной позицию В. Е. Давидовича и Ю. А. Жданова, которые, признавая наличие в культуре двух составляющих самого способа деятельности и ее определенных результатов, почему-то боятся их различать в дефиниции культуры. «Не следует их формально, жестко разграничивать», — говорят авторы этой интересной книги, — ибо их разделение «возможно лишь в теоретическом анализе». В результате этого они сводят культуру только к технологическому ее аспекту, присоединяясь к предложенной Э. С. Маркаряном ее трактовке как «способа деятельности» (см.: *Сущность культуры* Ростов-на-Дону, 1979, с. 83—97).

тем более, что графически изображаемая модель ограничена двухмерностью листа бумаги), и все же она полезна своим относительным изоморфизмом моделируемой реальной системе. В данном случае эта схема помогает увидеть, что культура включает в себя человека, — ведь она формирует его, воспитывает, внедряется в его сознание и поведение, в его душу и тело, в силу чего он становится носителем культуры, а затем в свою очередь воздействует на нее, развивает ее, обогащает, т. е. оказывается ее творцом, а также выходит далеко за пределы человека. Схема эта помогает далее увидеть, что сама природа и входит в культуру, и весьма далеко выходит за ее пределы. В большей своей части — это естественная, девственная природа, а в другой — все расширяющейся — она превращается в культуру. Наша схема иллюстрирует, наконец, и взаимоотношение культуры и общества: последнее и включает в себя культуру, и имеет собственные, «внекультурные», так сказать, формы существования — все те общественные отношения, которые стихийно, с естественноисторической необходимостью складываются в процессах совместной деятельности людей, но не являются ни способом, ни продуктом этой деятельности. В свою очередь культура, управляемая общественными отношениями, не является самими этими отношениями, точно так же, как творимая человеком, она не является самим человеком ³⁰.

Обосновываемое нами четырехчленное деление бытия принципиально отличается от позиции всех домарксистских и немарксистских философских его концепций. Представители наивно-материалистической натурфилософии считали, как известно, единственным предметом познания природу. Еще в XVIII в. социальные отношения рассматривались материалистами в системе природы, а Л. Фейербах решительно утверждал: «Мое учение может быть выражено в двух словах: природа и человек» ³¹,

³⁰ Вот почему необоснованно утверждение Б. Д. Яковлева, будто у Э. С. Маркаряна и у автора этих строк (М. С. Кагана: — *Ред.*) культура оказывается равнозначной обществу. Данные понятия имеют, как мы видели, различное содержание. Но для того чтобы «развести» их содержание, нет никакой надобности сводить культуру только к духовной культуре, как это делает наш критик (см.: *Яковлев Б. Д. Методологические проблемы исследования истории социалистической духовной культуры. Л., 1978, с. 15—23*)

³¹ *Фейербах Л. Лекции о сущности религии. — Избранные философские произведения. М., т. 2, 1955, с. 515.*

причем человек оставался полностью погруженным в природу. В противоположность материализму последовательный объективный идеализм сводил все сущее к проявлениям духовного начала, т. е. к извращенно понятой культуре; человек трактовался здесь только как носитель духа. В крайних формах антропологически ориентированной философской мысли предметом анализа оказывался только человек, а природа и общество выводились за границы рефлексии. Что же касается многократных попыток преодоления так понимаемого монизма философского знания, то альтернативой неизбежно оказывался метафизический дуализм, выступавший в абсолютном противопоставлении «физики» и «метафизики» в античной философии, в дуалистических системах Декарта и Канта, в антитезе природы и культуры, ставшей в XX в. исходным пунктом при членении предмета философского знания³². Это вело к растворению общества в культуре, подобно тому как позитивизм растворял общество в природе.

Вычленение четырех основных форм бытия — «природа—общество—человек—культура» — позволяет преодолеть все типы редукционизма (спиритуалистического, психологического, биологического, социологизаторского), сохраняя при этом монистическое понимание материального единства мира, выявляя диалектику общего и особенного во всех четырех конкретных формах движения материи.

Каковы теоретические последствия, практическая значимость и мировоззренческий смысл обосновываемого нами членения бытия?

Укажем прежде всего, что если до сих пор исторический материализм ограничивал себя изучением общественных отношений и структуры общества, лишь попутно и мельком затрагивая проблемы человеческого бытия и теории культуры, то в свете вышесказанного марксистско-ленинская философия должна разработать наряду с «диалектикой природы» и «диалектикой общества» (общей социологической теорией) «диалектику человека» и «диалектику культуры», т. е. философскую антрополо-

³² См.: Франк С. Природа и культура. Логос, кн. 2. М., 1910, с. 50—51. Впрочем, Е. М. Мелетинский убедительно показал, что «отчетливое, осознанное противопоставление природы и культуры» осуществляется уже в развитых мифологических системах, соответствуя идее «преобразования хаоса в космос» (см.: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 212).

ию³³ и философскую культурологию. Когда эти разделы философского знания не вычленяются, тогда основными категориями исторического материализма оказываются только общественное бытие и общественное сознание, материальные и идеологические отношения, базис и надстройка, а для таких категорий, как «человек» и «культура», в нем не находится места³⁴. Видимо, реакцией на подобную трактовку исторического материализма следует считать провозглашение центральными его категориями «образ жизни» и «культуру»³⁵. Между тем образ жизни — понятие, которое относится к бытию человека, а не общества, тогда как понятия «общественное бытие» и «общественные отношения» характеризуют именно общество, а не человека; отсюда следует, что данные понятия — не конкуренты на одну и ту же позицию в теории исторического материализма, а элементы категориальных систем разных его разделов. По этой же причине приходится считать недоразумением попытку М. Я. Ковальзона в полемике с автором этих строк³⁶ отвергнуть категорию деятельности, противопоставляя ей категорию общественных отношений. Последняя характеризует структуру социального организма, общества, а первая — способ бытия человека. Поэтому одна есть категория философской социологии, а другая — философской антропологии. Не различать эти разделы философского знания, отрицать самостоятельность второго, растворяя его проблематику в первом, — значит не видеть различия между человеком и обществом.

Нет никакого сомнения в том, что все эти разделы исторического материализма, равно как и «философия природы», должны быть теснейшим образом взаимосвязаны. В каждом из них необходимо раскрыть связи его собственного предмета с предметами трех других

³³ Будем ли мы называть ее «философской антропологией» или нет — это вопрос второстепенный, хотя, признаемся, нам трудно понять тех коллег, которые не видят разницы между «философской антропологией» и «антропологической философией» и которым кажется, что само слово «антропология» почему-то хуже, чем, например, «социология» или «гносеология».

³⁴ См., например: *Тугаринов В. П.* Соотношение категорий исторического материализма. Л., 1958.

³⁵ См.: *Шершунов А. Д.* Категории исторического материализма в их взаимосвязи. М., 1975, с. 7.

³⁶ *Ковальзон М. Я.* Философский анализ человеческой деятельности. — Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия, 1978, № 2.

разделов философского знания. Вместе с тем все эти его разделы должны быть конкретизацией общих законов диалектики, которые инвариантно характеризуют бытие природы, общества, человека и культуры. В силу этого материалистическая диалектика, понимаемая как общая теория развития, образует фундамент всей системы философского знания.

Разработка выделяемых нами разделов марксистско-ленинской философии должна иметь не только теоретическое, но и практическое значение. Известно, что открытие К. Марксом и Ф. Энгельсом законов социального развития и их отличия от законов природы послужило научно-теоретической основой революционного преобразования общественных отношений. Дальнейшее развитие социалистического общества зависит в решающей степени от нашей способности подвести научно-теоретический фундамент под практику воспитания человека и культурное строительство. Между тем, каковы бы ни были успехи различных наук, изучающих человека и культуру, они, рассматривая отдельные стороны, компоненты, аспекты бытия и развития человека и культуры, не способны сами выработать целостные системные представления об этих объектах. Такую задачу способна решить только философия. В той мере, в какой она решает эту задачу, она создает условия для комплексного, междисциплинарного изучения конкретными науками и человека, и культуры. Только на основе таких целостно-системных представлений, вырабатываемых философской рефлексией, науки сумеют преодолеть естественную для них разобщенность, найти точки сопряжения своих действий, пункты «стыковки» результатов своей познавательной деятельности. Тем самым из комплексов научных дисциплин они превратятся в системы наук, взаимосвязанно изучающих общие для них объекты — человека и культуру. На этой основе получит большую целенаправленность вся наша практическая деятельность, связанная с формированием коммунистического человека и коммунистической культуры.

Наконец, мировоззренческо-идеологическое значение категориальной системы «природа — общество — человек — культура» состоит в том, что, делая человека и культуру самостоятельными и полноценными предметами философского знания, она не только должна направить исследовательскую мысль на выявление специфики

тих форм бытия и их диалектических взаимоотношений друг с другом. Она обнаруживает несостоятельность утверждений критиков марксизма-ленинизма, будто он водится к экономически-социологической теории и не способен объяснить ни феномена человека, ни явления культуры. Опровержение подобных обвинений остается, однако, голословным и неубедительным до тех пор, пока эти формы бытия не вычлениются и не фиксируются категориально как принадлежащие к самому общему уровню его дифференциации — к тому именно уровню, на котором философская рефлексия различает природу и общество.

IV. Понятие «исторический мир» в системе философско- мировоззренческого знания

Выступая как специфическая форма общественного самосознания, способ духовно-практического освоения мира, мировоззрение связано с другими духовно-теоретическими формами, такими, как философия и наука. Это связь двух видов — общего и частного порядка. В первом случае речь идет о связи таких предельно широких форм освоения мира, как «мировоззрение — философия» и «мировоззрение — наука», во втором — о связи их понятийно-категориальных структур. Естественно, во втором случае эти связи могут быть исследованы только тогда, когда (хотя бы в общих чертах) уже проанализированы отношения между мировоззрением и философией, мировоззрением и наукой.

В марксистской философской литературе есть несколько взаимодополняющих друг друга подходов к анализу такого рода связи. Один из них ориентирует в основном на анализ роли мировоззрения в системе философского знания, его функций в теории познания, влияния мировоззренческого отражения действительности на конкретно-научную методологию¹ Здесь речь идет о связи «мировоззрение — метод». Второй, более глобальный, подход подчеркивает в мировоззрении не столько его

¹ См.: *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966.

теоретические аспекты (хотя и не исключает их), сколько духовно-практическую ориентацию данной формы общественного самосознания².

В этом плане мировоззрение выступает как тонкий и сложный практически-духовный организм, представляющий органический сплав философского и позитивного (естественнонаучного и гуманитарного) знания, а также элементов, отличающих данную форму отражения действительности от философии и науки. В сущности сугубо мировоззренческие элементы (идеалы, убеждения, ценности и нормы), носящие установочный характер, и составляют его специфику.

Мировоззрение имеет тот же объект, что и философия, а именно мир. Поэтому, казалось бы, не должно возникать каких-либо сложностей во взаимоотношениях мировоззрения с философией. Наличие у мировоззрения и философии одного и того же объекта создает условия для их единства. Однако между философией и мировоззрением сложились отношения не только единства, но и различия. Сложность взаимоотношений между ними определяется тем, что мировоззрение возникает из практического, а философия наряду с наукой — из теоретического отношения к миру³. В аспекте отношений, складывающихся между философией и мировоззрением, последнее представляет собой проекцию философского знания в сферу общественно-исторической практики; в результате этого философские установки, преобразуясь в мировоззренческие ориентиры, выполняют регулятивные функции и очерчивают местоположение человека в мире. Тем самым научное мировоззрение предстает философией, ставшей уже нормой человеческой жизнедеятельности. В свою очередь происходит и обратный процесс трансформации мировоззренческих отношений в философско-теоретические структуры. Философия предстает тем же мировоззрением, но принявшим теоретическую форму выражения.

Отношения между философией и мировоззрением еще более сложны, если принять во внимание влияние на них

² См.: Шинкарук В. И. Философия и мировоззрение.— Общественные науки, 1979, № 5; Науменко Л. К. Диалектико-материалистическая философия в современном мире.— Коммунист, 1979, № 14; Человек и мир человека; и др.

³ См.: Шинкарук В. И. Философия и мировоззрение.— Общественные науки, 1979, № 5, с. 71.

науки. С учетом этого влияния философия выступает «специфической мировоззренческой наукой о наиболее общих законах и принципах теоретического и практического отношения к миру»⁴. Она органически сочетает в себе научно-теоретические и ценностно-мировоззренческие установки. Таким образом, во всех связях «мировоззрение — философия», «мировоззрение — наука», «наука — мировоззрение» происходит трансформация мировоззренческих установок в философско-теоретические и конкретно-научные понятия и обратно. Анализ этих трансформаций преследует цель выявить промежуточные, еще находящиеся на пути к мировоззрению, но не ставшие ими, и конечные, уже приобретшие мировоззренческое значение философские категории и конкретно-научные понятия. То, что большинство из них имеет мировоззренческое значение, не вызывает сомнения. Но такое значение они имеют и вне рамок мировоззрения, функционируя в качестве элементов философского и конкретно-научного знания. Проблема заключается в выявлении того системного качества, тех форм, которые они получают, становясь философским и конкретно-научным базисом мировоззрения.

Очевидно, что мировоззренческое значение таких философских категорий и конкретно-научных понятий заключается не только в их социально-практических и культурно-исторических функциях. Являясь неотъемлемым элементом мировоззренческой формы отражения действительности, они все же не исчерпывают целиком ее содержания, не определяют ее специфики. Не меньшее значение имеют и другие элементы мировоззренческой системы, выполняющие весомые функции.

Все элементы, заимствованные из смежных духовно-теоретических форм (таких, как философия и наука) и воплощенные в его духовно-практическое и теоретическое основание, выполняют, во-первых, роль ориентиров в окружающем социально-природном мире; во-вторых, они носят установочный характер. Под таким углом зрения (т. е. установочного характера мировоззренческих ориентиров) необходимо анализировать влияние на мировоззрение философии и науки. Этот факт попытаемся

⁴ Григорьян Б. Т. Философия как способ практически-духовного освоения мира.— В кн.: Философия и ценностные формы сознания. М., 1978, с. 22.

проиллюстрировать на примере понятия «мир», анализируя, в частности, специфику и единство его мировоззренческих, философских и научных функций.

Исходной посылкой философского анализа данного понятия является утверждение, что генетически оно является результатом различных донаучных форм знания. Под миром человек понимал всегда объективную действительность, вернее, ту ее часть, которая была вовлечена в процесс его предметной деятельности и стала объектом размышления на уровне мифологии, религии, философии или же науки. Поэтому появление каких-либо новшеств в содержании предметной деятельности и изменение ее структуры в целом находили свое выражение в изменении представлений о мире, его границах и других имманентных характеристиках. Зависимость понятия «мир» от уровня общественно-исторической практики и познания рельефно оттеняется в процессе его генезиса. В частности, такая зависимость проявляется в изменении значений понятия «мир» в связи с усложнением труда. В. И. Шинкарук подчеркивает, что труд всегда является преобразующей природу сознательной деятельностью, и чем больше объем и глубже развито общественное производство, тем больше объем и глубже содержание преобразующей мир деятельности человека ⁵. Соответственно усложнению общественного производства и труда, увеличению их преобразующего влияния и, следовательно, изменению чувственно-материальной и духовно-теоретической деятельности мир выступает в разных своих проекциях. В частности, понятие мира зависит от уровня развития «механизма» преемственности в сфере общественно-исторической практики и познания.

Характеристика преемственности исключительно как «механизма», хотя и является необходимой, не подчеркивает всей специфики ее функционирования в среде общественно-исторической практики. Было бы также ограниченным ее толкование лишь как специфической связи в общественном развитии. Если бы диалектико-материалистическое понимание преемственности сводило ее статус в общественно-исторической практике к выполнению этих функций (механизма и связи), то оно следо-

⁵ См.: Шинкарук В. И. Исторические формы труда и проблема всестороннего развития личности.— В кн.: Доклады и сообщения к VIII Всемирному социологическому конгрессу. Киев, 1974, с. 5.

зало бы курсу естественнонаучных и абстрактно-философских теорий (Гегель, Фихте). Понимание преемственности как формы связи было развито уже в немецкой классической философии, где она выступала в качестве элемента закона отрицания отрицания, а также в теории эволюционного процесса, фиксировавшей преемственность в качестве свойства живого на всех его уровнях: клеточном, организменном, популяционно-видовом и т. д.

Диалектико-материалистическое понимание преемственности, ассимилировав традиционные линии в ее анализе, т. е. трактовку как связи и механизма, подчеркивает ее творческий характер. Поэтому, хотя в известных пределах допустимо противопоставление преемственности творчеству и наоборот, было бы, однако, ошибочным ограничивать функции преемственности только воспроизводством минувшего. В этом плане более адекватна действительному статусу преемственности в общественно-исторической практике позиция, утверждающая, что ее функции заключаются также в создании нового, а само творчество является имманентной ее характеристикой⁶. Тем самым преемственность выступает в общественно-исторической практике не просто механизмом, функции которого заключаются в передаче от кого-то кому-то. Хотя подобная задача ей не чужда, преемственность представляет собой также тип развития. Диалектико-материалистическое понимание преемственности в этом плане заключается в трактовке ее как специфического типа развития, осуществляемого через отрицание.

Однако помимо прочих функций, свойственных преемственности как особому типу развития и специфическому виду связи, она выполняет еще функции деятельности, среди субъектов которой (общество, класс, человечество) на передний план выдвигается поколение. В этом качестве она есть деятельность по распределению суммы материалов, капиталов, производительных сил и форм общения и превращению их в средство достижения будущих и желаемых результатов⁷. В данном плане выделение человека из природы происходило по мере формирования в общественном производстве социальных форм и механизмов преемственности, *особой формы деятель-*

⁶ См.: Мегрелидзе К. Основные проблемы социологии мышления Тбилиси, 1973, с. 347—348.

⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. — Соч., т. 3, с. 44—45.

ности — преемственности, создающей специфическую предметность.

В отличие от животных, способ существования которых затрудняет информационные сообщения между популяциями и ограничивает использование общего генофонда в границах вида, а также исключает межвидовую кооперацию, человек и способ его существования характеризуются иными тенденциями⁸.

Способ существования человека в значительной мере трансформирует доставшиеся ему в наследство от предполагаемых предков информационные потоки в пространстве и времени. Данные преобразования коснулись не только форм освоения наличной ситуации, превратившихся в формы отношения к природе, — труда, но и наследственности, в которой основные функции принадлежат уже не столько рефлекторно-физиологическим связям, сколько кооперации практических усилий современников и предшествующих им поколений.

Становление преемственности как сугубо человеческой связи и формы предметной деятельности шло по пути формирования тормозящего влияния социального на рефлекторные реакции, подчинения биологического социальному началу в человеческом бытии и истории. Хотя человеческий способ жизнедеятельности не полностью свободен от рефлекторно-генетических связей, они все же играют вспомогательную роль в жизненной программе действий человека.

Человеческая преемственность настолько деформирует генетическую наследственность, что, во-первых, исключает функционирование ее в качестве самостоятельной связи и, во-вторых, превращает ее в одно из условий и предпосылок кооперации в процессе труда. Поэтому в филогенетическом и онтогенетическом планах преемственность выступает средством становления человека, проявляется в его способе жизнедеятельности в двух формах — временной и пространственной. Субъектом преемственности во времени являются в первую очередь поколения класса, затем — общества, человечества и т. д., тогда как в пространственной преемственности бытие поколения в качестве ее субъекта отступает на задний план. Здесь субъектом преемственности являются прежде

⁸ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 13.

всего классы, социальные группы, общество, а затем речь можно вести уже и о выделении в его качестве такой возрастной группы, как поколение.

Наличие преемственности в человеческом способе существования свидетельствует о высоком уровне культуры и степени развития общества и его социальных институтов. Отсутствие такой формы предметной деятельности требовало бы от общества самостоятельно изобретать одно и то же достижение в каждой местности заново. Между тем преемственность позволяет кооперировать усилия современников и труд их предшественников в единое целое. Так, анализируя технологические аспекты труда, т. е. абстрагируясь от его общественной формы, К. Маркс выделял всеобщий и совместный труд⁹. Тот и другой виды труда представляют собой форму кооперации практических и интеллектуальных усилий современников и их исторических предшественников с тем различием, что во втором виде (совместном труде) доминирует непосредственная кооперация индивидов¹⁰. В этом плане преемственность выступает средством возрастания творческого потенциала общественного производства и труда, поскольку по мере удаления человечества от своих истоков возрастает объем и углубляется содержательность культурных элементов, служащих объектами заимствования.

В то же время, внося свой вклад в развитие общественного производства и труда и усиливая их преобразующее влияние на мир, преемственность сама зависит от уровня их развития. Из простого копирования образцов и стандартов она перерастает со временем в деятельность по их усовершенствованию и творчеству, достигая наивысшего развития в коммунистическом способе производства. Поэтому, как и любой другой вид предметной деятельности, преемственность проходит стадии развития и имеет исторические формы, обусловленные в конечном счете господствующим типом общественных отношений. Таким образом, было бы ошибочным считать преемственность только типом связи или же деятельности и уподоблять ее некоему механизму общественно-исторической практики.

⁹ См.: Маркс К. Капитал, т. 3.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, 1. с. 116.

¹⁰ Там же.

Многообразие функций, выполняемых преемственностью в человеческом способе жизнедеятельности, настолько велико, что не позволяет однозначно связать ее понятие только с какой-то одной из них. Многоплановый характер преемственности определяется тем, что она одновременно представляет собой специфический процесс деятельности, на выходе которого возникает своего рода связь ее состояний. И наоборот, лишь при последней связи возможна преемственная деятельность. Акцент на преемственности как специфическом виде связи и предметной деятельности отражает характер взаимоотношений, сложившийся между деятельностью и создаваемыми ею связями в общественном процессе. Это фиксируется в самом понятии истории. Последнее имеет различные значения. Концептуально выражая содержательные отношения общественного процесса, данное понятие фиксирует тот факт, что, во-первых, история является деятельностью преследующего свои цели человека¹¹ и, во-вторых, общественной связью. «Уже с самого начала обнаруживается... связь людей между собой, связь, которая обусловлена потребностями и способом производства и так же стара, как сами люди,— связь, которая принимает все новые формы, а следовательно представляет собой «историю»¹².

То, что данная деятельность и связь являются преемственными, находит свое выражение в определении истории как мировой, всемирной. Под углом зрения преемственности понятие «мир» трансформируется в понятие «всемирность». Известно, что (в зависимости от пространственно-временных параметров) мир можно понимать в экстенсивном, количественно-объемном и в интенсивном смыслах, как сущностное единство, целостность. «В первом случае,— пишет Б. М. Кедров,— мы говорим о том, что «мир в целом» пространственно охватывает собою все вообще процессы и предметы. Во втором случае о том, что объединяет их в одно связанное целое, что пронизывает их в качестве общей, присущей им закономерности или сущности»¹³.

¹¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство.— Соч., т. 2, с. 102.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Соч., т. 3, с. 28—29.

¹³ Кедров Б. М. По поводу одной трактовки предмета марксистской философии.— Вопросы философии, 1979, № 10, с. 35.

Традиция связывать понимание мира лишь с пространственными параметрами бытия довольно живуча, хотя и не лишена смысла, потому что мир охватывал в каждую эпоху максимум пространства, освоенного обществом ¹⁴. Но тем самым в тени остаются его временные зависимости. Поэтому в плане времени мир также можно трактовать экстенсивным и интенсивным образом. В экстенсивном понимании существенное значение приобретает вопрос о количественно-хронологических характеристиках, о так называемых границах мира. Проблема заключается в том, что мир получает количественное и качественное приращение не только за счет продуцирования будущего, но и осознания длительности, размеров прошлого. По мере роста концептуальной содержательности науки, углубления научно-технического прогресса и совершенствования предметной деятельности отодвигается и углубляется содержание наших представлений об истоках человеческого бытия. Поэтому понятие мира на всех уровнях его духовного освоения — мифологическом, религиозном, научном — связано с максимумом освоения и осознания обществом пространства и времени. В интенсивном смысле речь идет не только о количественных, но и качественных характеристиках мира во времени, единстве и многообразии его сущностных форм, находящихся во взаимодействии друг с другом и подверженных действию общих и специфических закономерностей. Под углом зрения преемственности и отрицания этих форм мир предстает в качестве всемирной истории, а само понятие мира становится равноценным понятию всемирности истории.

Известно, что в мировоззренческой культуре всех времен соперничают идея универсума и множественности миров, из чего делаются иногда прямо противоположные, материалистические и идеалистические выводы о природе и функциях их связи. Причем как материализм, так и идеализм отнюдь не связаны с признанием многообразия или единства. Граница между материализмом и идеализмом в истории определяется тем, какое из начал — материальное или духовное — считается фактором, интегрирующим многообразие миров в некоторое единство (всемирную историю) или, наоборот, расчленяющим ее на множество миров. Поэтому в мировоззрен-

¹⁴ См.: Кэндзюро Я. *Философия истории*. М., 1969, с. 134.

ческом плане всемирная история наряду с материалистическим пониманием ее как истории требует еще и диалектико-материалистического объяснения своей всемирности. Под всемирностью истории подразумевается то, что она характеризуется единством многообразия или же многообразием единства от доисторических времен до наших дней. Далее, всемирность как характеристика истории включает не только единство многообразия в пространстве, но многообразие этого же единства во времени.

Стало общепринятым датировать становление человеческой истории первобытным обществом, т. е. тем временем, когда в отличие от предшествующей естественной истории появляется наряду с материальным духовное начало. На смену биологическим формам активности приходит орудийно-преобразующая деятельность человека, определяющая специфику всей его истории. Однако является ли данная история мировой? Докапиталистические эпохи имели свои представления о мире, под которым фактически подразумевался мир общины, полиса, сословия и т. д. Тем не менее определение истории родоплеменной, полисной и сословно-корпоративной как мировой имеет известный смысл. Ее становление основоположники марксизма связывают с развитием производства и обмена между разными человеческими сообществами. «Чем дальше идет уничтожение первоначальной замкнутости отдельных национальностей благодаря усовершенствованному способу производства, общению и в силу этого стихийно развившемуся разделению труда между различными нациями, тем во все большей степени история становится всемирной историей»¹⁵. Это положение имеет большое методологическое значение, поскольку оно требует не замыкать становление всемирности истории рамками лишь буржуазного способа производства, а подходить к нему исторически и рассматривать его как глобальный процесс, имеющий исторические предпосылки и завершающийся в буржуазном обществе. Кроме того, оно подчеркивает, что в рамках буржуазно-капиталистических отношений всемирная история представляет собой более зрелый по сравнению с предыдущими тип социального взаимодействия в пространстве. На практике это означает, что в докапи-

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*.— Соч., т. 3, с. 45.

талистические эпохи история создавала элементы всемирности, определенные типы социального взаимодействия, свидетельством чего может быть само понятие всемирности, входившее в систему наиболее древних философско-исторических представлений о мире¹⁶.

Естественно, социальный и материально-практический базис такого понятия отличается от его более зрелых, буржуазно-капиталистических форм, поскольку он связан с относительно локальными типами социального взаимодействия. Добуржуазные эпохи истории характеризуются тем, что составляющие их социальные общности (род, племя, страна) были непосредственно связаны лишь с ближайшими соседями, которые в свою очередь находились в связи с другими. Для такой истории характерна цепная связь ее составляющих¹⁷. Более того, социальное взаимодействие таких сообществ скорее всего проявлялось не столько в преемственности достижений во всех областях социально-культурной жизни, сколько в их отрицании. Результатом этого более реальным становилось их обособление, чем сплочение¹⁸. Можно сказать, что всемирность истории проявляется в формах, предшествующих капиталистическому производству, лишь как абстрактная возможность, поскольку так или иначе ойкуменическое пространство распалось на множество взаимодействующих локальным образом социальных общностей, их группировок.

Данная абстрактная возможность, существуя как тенденция истории, получает реальные очертания и материально выраженные формы в буржуазном обществе. Здесь социальное взаимодействие и образующиеся мировые связи получают новые формы выражения. Буржуазное общество создает прямые мировые связи всех со всеми¹⁹ и, что самое главное, более или менее однотипный социальный уклад жизни, не только нивелирующий экономические отношения, но приводящий к единому знаменателю всю сложную область общественного сознания и его составляющих — социальной психологии и идеологии, в конечном счете — однотипную структуру убеждений, идеалов, ценностей и т. д. Тем самым изменяются

¹⁶ См.: Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1979, с. 224.

¹⁷ См.: Там же, с. 226.

¹⁸ См.: Там же, с. 227.

¹⁹ См.: Там же, с. 226.

эмоциональная насыщенность и духовно-теоретическая структура мировоззренческих представлений. Проникая в чужеродные ему мировые связи на всех уровнях человеческой жизнедеятельности, буржуазный способ производства насаждает везде дух товарного фетишизма, обостряет классовые антагонизмы между имущими и неимущими. Образуется такой тип социального взаимодействия, который объединяет в целое ранее разобщенные общности,— создается всемирная история, источником движения которой является социальный антагонизм.

Этот тип всемирной истории характеризуется тем, что он существует не просто в форме абстрактно обозримой всеобщности, а принимает уже наглядно зримые²⁰ и чувственно воспринимаемые очертания, проявляющиеся, как подчеркивает К. Маркс, в развитии мирового рынка, средств связи, транспорта и т. д.²¹ Данный тип всемирности отличается от предшествующих также специфичностью социального взаимодействия во времени. В этом плане, когда речь идет об этом типе социального взаимодействия, в качестве такового выступает преемственность на всех уровнях человеческой жизнедеятельности: материально-практическом, практически-духовном и духовно-теоретическом. Таким образом, наряду с социальным взаимодействием (преемственностью) в пространстве каждый тип всемирности характеризуется также социальным взаимодействием (преемственностью) во времени.

Как и взаимодействие в пространстве во всех формах, предшествующих капиталистическому способу производства, преемственная деятельность во времени не столько сплавивала, сколько разобщала социальные общности: род, племя, общину, полис и т. д. Уже в первобытные времена установился тип преемственности опыта, основой которого были кровнородственные связи. Отношения преемственности складывались между предками и потомками, имевшими общий тотем. Общественными установлениями этого времени запрещалось использовать опыт, восходящий к чужеродному тотему. Господство тотемизма определяло динамику преемственной деятельности, т. е. операций по заимствованию и наследо-

²⁰ См.: Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история, с. 227.

²¹ См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 47.

ванию опыта. Тем самым, как и в пространстве, подобные социальные общности обособлялись во времени, поскольку в человеческой жизнедеятельности запрещалось использовать «чужую» материальную и духовную культуру. Время выступало таким пространством человеческого развития, в котором формировались ограниченно локальные преемственные и соответственно мировые связи.

С небольшими изменениями, вызванными классовым размежеванием общества, кровнородственные отношения выполняли свои функции по установлению преемственных связей во всех формах, предшествующих капиталистическому производству. В итоге в древней и средневековой истории социальные общности характеризовались ограниченным использованием инородного опыта. Лишь буржуазный способ производства создал принципиально новую структуру преемственных трансляций. Он уничтожил ряд преемственных структур, выросших из общности происхождения, и деформировал их кровнородственные начала. Ведь в отношениях преемственности, общественных по своей сути, субъекты выступали в качестве капиталовладельцев; отношения младшего поколения к старшему, потомков — к предкам превращались в отношения наследования капиталов. Более того, как и любой другой вид деятельности, в буржуазном обществе преемственность подчинена законам буржуазного производства. По этим законам «каждый преследует свой частный интерес и только свой частный интерес, и тем самым, сам того не зная и не желая, он служит частным интересам всех, т. е. общим интересам»²². Поэтому различные формы общественных связей (в том числе и преемственных) становятся средством достижения частных целей. В итоге возрастает уровень активности в предметно-преемственной деятельности.

Структура преемственных трансляций, сложившихся в формах, предшествующих капиталистическому производству, сдерживала частную инициативу, поскольку над ее субъектом довлели культ предков, его социальные нормы, эталоны и стандарты, стихийно фиксируемые рядами, обычаями, традициями и т. д. Доминирование в предметно-преемственной деятельности частного интереса освобождало ее субъекта от семейно-патриархаль-

²² Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 99.

ных, кровнородственных и сословно-корпоративных уз (не только социально-экономических, но и нравственно-моральных обязанностей к бывшим сородичам, соплеменникам, преданиям старины и культуре предков). Наконец, в отношениях вещной зависимости, складывающихся в буржуазном обществе, возросла роль научных и других видов абстракций в системе преемственных трансляций.

С развитием науки — одной из форм, в которой выступают производительные силы человека, — возникает специфическая система преемственных трансляций. В противоположность системам, сложившимся в предшествующих капитализму общественных формах и устанавливающим связь между фондом родовых имен (первобытное общество), «набором» олимпийских богов (античный мир) и способами действия, буржуазный способ производства использовал в качестве таких ретрансляторов язык науки: ее принципы, понятия и категории. Появление этого уровня в системе преемственных трансляций, его необходимость диктовались самой природой буржуазного общества, капиталистическим способом производства. «Эти *вещные* отношения зависимости в противоположность *личным* и выступают так (вещное отношение зависимости — это не что иное, как общественные отношения, самостоятельно противостоящие по видимости независимым индивидам, т. е. их производственные отношения друг с другом, ставшие самостоятельными по отношению к ним самим), что над индивидами теперь господствуют *абстракции*, тогда как раньше они зависели друг от друга. Но абстракция или идея, — пишет К. Маркс, — есть здесь не что иное, как теоретическое выражение этих материальных отношений, господствующих над ними» ²³.

Буржуазное общество, исходя из своих целей и задач и опираясь на условия, продуцируемые его способом производства, создало такую структуру преемственных трансляций во времени, которая позволяла ему ассимилировать весь предшествующий социальный опыт независимо от происхождения последнего. Уничтожив преемственные структуры, зиждящиеся на общности происхождения их субъектов, буржуазное общество тем самым

²³ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 107—108.

устранило преграды к освоению всемирного опыта. В этом плане оно создало прямые мировые связи во времени со всеми предшествующими ему общественно-историческими формами.

Специфика таких преемственных трансляций заключается в том, что языковые средства науки, хотя и фиксируют общую схему материально-практической деятельности, являются вторичными по отношению к ней. Между тем товарно-фетишистское мировоззрение, формирующееся в условиях буржуазного способа производства, фиксирует языковую практику науки в качестве основного, а не производного способа предметно-практической деятельности. В результате этого создавалась видимость, что преемственность в области духовной культуры является основной в «историзации» личности.

Противоречивость ситуаций, возникающих в данном случае, заключается в том, что буржуазное общество, выступая преемником достижений всей мировой цивилизации и создавая соответствующие средства приобщения субъекта к ее опыту, прошло ряд стадий в осмыслении этой всемирности. В процессе ее осмысления нередко складывалось негативное отношение к предшествующим формам опыта. Так, в эпоху Возрождения субъект деятельности, с одной стороны, выдвигал в качестве духовно-культурного идеала ценности античности. С другой стороны, сформировался новый тип индивида, признающего единственной реальностью свой, частный интерес. Этот идеализированный общественным воображением индивид пытался доказать вначале, что античность и есть его идеал, который он намерен достичь в своем духовно-культурном развитии. Но с формированием устоев общественной жизни, когда явственно обнаружилось несовпадение устремлений, ценностей и жизненных ориентаций личности с действительностью, буржуазия начала облачать в античные одеяния новое социальное содержание²⁴. Возникла ситуация, при которой индивид, объективно отрицая устои античности, субъективно, в мыслях стремился выдать их за собственную сущность. Субъект колебался между воображаемым возвратом к античности и потребностью постичь сущность нового, зарождающегося мира общественных отношений.

²⁴ См.: *Бородай Ю. М.* Древнегреческая классика и судьбы буржуазной культуры.— В кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, с. 24.

С возрастанием производительных сил и развитием буржуазных общественных отношений скептицизм в оценке предшествующих общественных форм не только не ослабевал, но порой усиливался. Ф. Энгельс писал, что в эпоху Просвещения «все прежние формы общества и государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения»²⁵. По мере упрочения буржуазных устоев общественной жизни и становления наглядно зримых очертаний всемирности истории данное отрицание, меняя свою форму, перемещается из политико-правовой области в более абстрактную и удаленную от общественной практики сферу социально-философских и логико-методологических проблем, построений «моделей» исторического процесса. Результатом этих построений было, как правило, отрицание каких-либо закономерностей, обеспечивающих единство всемирной истории.

Появление многообразных концепций в буржуазной историологии, отрицающих единство исторического процесса, какую бы наукообразную форму они ни принимали, стало возможным потому, что «буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные... производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые»²⁶. В свете таких социальных достижений обесценивался весь ход предшествующей истории, что и не преминула зафиксировать буржуазная историология.

Исторические ступени в становлении всемирности истории отличаются уровнем развития и осознания преемственных трансляций и связей. Само понятие всемирности отражает тот факт, что все категории общественного процесса (общественное бытие и общественное сознание, базис и надстройка, производительные силы и производственные отношения, т. е. способ производства и его духовные структуры, общественно-экономические формации) находятся во взаимосвязи и взаимодействии от доисторических времен и до настоящих дней, т. е. в от-

²⁵ Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 17.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Соч., т. 4, с. 429.

пошении преемственности. В соответствии с принципами материалистической диалектики понятие о всемирности истории возникает на таком уровне практики и познания, при котором *формируются материальные условия и теоретические предпосылки концептуально-коллективного (общественного) осмысления пространственно-временной взаимосвязи и взаимодействия всех исторических форм через их преемственность и отрицание*. Естественно, наличие материальных условий является необходимым, однако еще недостаточным моментом становления всемирности истории и его понятия. Не менее важное значение имеют и концептуальные предпосылки. В зависимости от данных предпосылок, в качестве которых последовательно выступают мифология, религия и наука, возникает то или иное понятие всемирности. В отличие от обычных и исторически ограниченных представлений о всемирности истории (мифология, религия) ее научное понятие связано с относительно развитым уровнем общественно-исторической практики, когда на авансцену мировой истории выходит пролетариат, вооруженный передовой, революционной теорией — марксизмом-ленинизмом.

Таким образом, мир, рассматриваемый как всемирная история, является предметом не только науки и философии, но и мировоззрения. Включение всемирной истории в предметную область мировоззрения представляет возможность определить последнее через понятие мира и тем самым поколебать ставшее уже предрассудком мнение о неперспективности такого подхода. Само мировоззрение имеет как непосредственные, так и опосредованные выходы к своему объекту — всемирной истории. Если результатом непосредственного выхода к всемирной истории являются собственно мировоззренческие элементы как нерасчлененное единство практического и духовного, то следствие опосредованного подхода — такие мировоззренческие структуры, которые осмысливаются сквозь призму философского и конкретно-научного освоения мира.

V. Формы и способы мировоззренческого отношения к действительности

Мировоззрение является системой взглядов и представлений на мир как на целостность природной и социальной действительности. Чтобы определить специфику мировоззрения, выделить в нем структурные компоненты, необходимо, пишет В. И. Шинкарук, раскрыть его как особую форму сознания. В данном плане специфика мировоззрения «выражается в двух его функциях: во-первых, в том, что оно является формой общественного самосознания человека, и, во-вторых, в том, что оно является способом практически-духовного освоения мира»¹. В соответствии с этим мировоззрение получает дальнейшую конкретизацию через ряд категорий. По нашему мнению, такими категориями являются: миропонимание, мироистолкование, миропреобразование, мироощущение, мировосприятие. Их содержание по-разному отражает активно-действенную, творческую позицию человека в отношении к миру, а также те исторические формы, которые принимало мировоззренческое отношение в прошлом. В этих категориях, взятых в их взаимосвязях, мировоззрение раскрывается как целостное освоение мира человеком.

В качестве формы общественного самосознания мировоззрение является прежде всего определенным *миропониманием*. Оно есть процесс «о-сознания», превращения человеком в предмет своего сознания природы, общества (природной и социальной действительности) и самого себя, а также доведения такого осознания до целостности «мира человека». В самом миропонимании следует различать обыденно-массовый и теоретический уровни.

В обыденно-массовом миропонимании можно выделить мифологическое, религиозное и реалистическое миропонимание. Для мифологического миропонимания характерны синкретизм, схематичность и традиционность, наложившие отпечаток на выработку жизненной позиции человека первобытных обществ. Так, в нем следует выделить определенную систему единств: естественного и

¹ Шинкарук В. И. Введение. Философия и мировоззрение.— В кн.: Человек и мир человека, с. 16.

верхъестественного; живого и неживого; телесного и духовного; одушевленного и неодушевленного; индивида и рода; родового коллектива и природы; времени прошлого, настоящего и будущего, и т. д. Вследствие этого отдельный индивид при господстве мифологического миропонимания не выделял себя из коллективно-родового целого, перенося особенности последнего на природу, весь мир как Вселенную². Мир, таким образом,— это огромный родовой коллектив. Вместе с тем здесь обнаруживается особенность миропонимания, благодаря которой мы можем говорить, что мифы — не только понимание родом самого себя как специфическое коллективно-родовое самосознание, но и отношение к миру, система мировоззрения.

Мир как родовой коллектив — это объединение родственников по крови. Другое такое объединение представляет собой другой мир. Следовательно, коллективно-родовое самосознание возникает путем противопоставления мира (природы и рода) человеку, но мира не собственного, а другого (чуждого, враждебного) родового коллектива. Вне такого противопоставления коллективно-родовое самосознание, мифологическое мировоззрение в целом были бы невозможны. Поэтому совокупное практическое преобразование природы родовыми коллективами, способы общения между ними выступают основанием выработки в первобытном обществе духовного (мировоззренческого) освоения мира человеком.

Сознание первобытного человека через мифологическое миропонимание выработало жизненную позицию, для которой характерны, с одной стороны, активно-творческое отношение к миру, вера в творение, неограниченные способности человека преобразовывать природу и общество, а с другой — полная зависимость от неизвестных сил, полагание на традиции и т. д. Обе тенденции действуют одновременно и слитно, выражая меру зависимости человека первобытных обществ от непознанного, но как-то объясняемого им мира. При разложении мифологического миропонимания эти тенденции получают самостоятельную форму и ведут либо к религиозному, либо к реалистическому миропониманию.

² См.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 7.

Религиозное обыденно-массовое миропонимание формируется в классовых обществах на основании представлений о сверхъестественном. Последнее — важный элемент и в мифологических представлениях. Но оно не отделялось в сознании от естественного, было «в порядке вещей»³. Религиозное сверхъестественное отделено от естественного и от самого человека, поставлено над ним как некая сверхсоциальная сила, бог. Таким образом, человек оказался в зависимости от персонифицированных, им же самим созданных социальных сил.

В религиозном обыденно-массовом миропонимании происходит разложение системы единств предшествующего миропонимания и, как следствие, — осознание отдельным индивидом самого себя в качестве субъекта мировоззрения, противопоставление себя природе и обществу. В значительной мере сохранились традиционность и схематичность миропонимания. Правда, ядром религиозного схематизма выступает уже не родовой коллектив, а бог, к которому постоянно апеллирует религиозное массовое сознание. Полагание на бога формирует пассивную жизненную позицию, выражает несвободу человека.

Реалистическое массовое миропонимание стихийно складывается в период разложения мифологии как выражение активной жизненной позиции человека по отношению к миру, прежде всего к природной действительности. Поэтому при рассмотрении религиозного мировоззрения масс следует учитывать, что наряду с ним в обыденно-массовом миропонимании постоянно существуют и реалистические тенденции. В классово антагонистических обществах эти тенденции особенно актуализируются в периоды революций, народных восстаний и т. п.

В реалистическом миропонимании главное — соответствие мировоззренческих взглядов и представлений прогрессивным социальным целям и идеалам. В нем нет места сверхъестественному, поскольку оно выражает активно-творческое отношение к миру, как нет и всеобщей отчужденности индивида от природы и общества. В центре такого миропонимания находится реальный человек с реальными жизненными потребностями.

³ См.: Шинкарук В. І. Марксистсько-ленінська філософія і світогляд.— Філософська думка, 1969, № 1, с. 11.

Конечно, в эпоху духовного господства религии реалистическое миропонимание не могло проявить себя в полной мере. Часто оно в сознании даже одного и того же индивида сосуществовало с религиозным миропониманием. Процесс необратимого утверждения реалистического миропонимания становится возможным только с полным преодолением религиозных предрассудков в массовом сознании.

Теоретическое миропонимание возникло в классовых обществах вследствие того, что духовная сфера деятельности закреплялась за отдельными индивидами, свободными от непосредственного участия в материальном производстве. В основе данного миропонимания лежит обыденно-массовое миропонимание. Поскольку в сознании масс существовали две тенденции в понимании мира — религиозная и реалистическая, то и теоретическое миропонимание дальше продолжает их, но уже на теоретическом уровне. Исходя из этого в теоретическом миропонимании можно выделить формы теологического и философского (материалистического или идеалистического) миропонимания.

Теологическое миропонимание — это теоретическое обобщение религиозного обыденно-массового миропонимания. Центральной в нем является идея сверхъестественного, главным понятием — понятие бога как самодержца и создателя мира, вершителя людских судеб, предопределяющего их прошлое, настоящее и будущее. Поэтому для теологического миропонимания характерны, с одной стороны, возвеличивание бога, его премудрости и всемогущества, а с другой — унижение человека, стремление доказать низменность, никчемность, ненужность человеческих действий по сравнению с «вечными» божественными деяниями.

Теологическое миропонимание ориентирует человека на созерцательное отношение к миру, ожидание помощи от всевышнего и т. д. Согласно ему главной целью жизни является подготовка к загробной жизни, единение с богом после смерти, что обесмысливает само бытие человека. Во всем этом проявляется классовая природа теологического миропонимания: уводя массы от нужд реальной жизни, борьбы за революционное преобразование мира, теология тем самым отстаивает интересы господствующих классов, выступает их моральной опорой.

Философское миропонимание сформировалось как

теоретическое обобщение обеих указанных выше тенденций массового миропонимания. Хотя с последним оно никогда в общем не порывало связей, со временем в рамках философского миропонимания были сформулированы свои мировоззренческие проблемы, решаемые специфическим образом. Прежде всего в данном миропонимании предельно отчетливо поставлен вопрос о месте сверхъестественного в мировоззрении. Он формулируется как вопрос об отношении мышления к бытию, сознания к материи, духа к природе. В зависимости от его решения философское миропонимание разделилось на две основные линии — идеализм и материализм.

Идеалистическое миропонимание в мировоззренческом плане всегда допускает существование в том или ином виде сверхъестественного и поэтому является родственным религиозно-массовому либо теологическому миропониманию. Специфика данного миропонимания, по словам В. И. Ленина, состоит в том, что «философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолюте, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть (*«вернее»* и *«кроме того»*) *дорога к поповщине через один из оттенков бесконечно сложного познания* (диалектического) человека»⁴.

Таким образом, идеалистическая философия теоретически обобщает как реалистическое, так и религиозное обыденно-массовое миропонимание. В этом — ее специфика, обуславливающая всю непоследовательность, а подчас и полную несостоятельность идеалистического философского миропонимания.

Реалистические тенденции массово-обыденного миропонимания продолжает и дальше развивает на теоретическом уровне материалистическая философия. Материализм противоположен религиозному миропониманию и философскому идеализму, несовместим с ними. Это вытекает уже из его основного принципа, согласно которому определяющими являются материя, общественное бытие по отношению к сознанию, духу. Но и материализм как философское миропонимание в его старой форме был

⁴ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.

ограниченным. Главные его недостатки — недialeктичность и идеализм в понимании истории.

Преодоление недостатков предшествующего материализма на основе диалектики и материалистического понимания истории впервые было осуществлено в философии марксизма-ленинизма, являющейся единственно надежной теоретической основой научного миропонимания. Ядром последнего выступают теоретически обобщенные и разработанные в марксистско-ленинской философии коммунистические идеалы. Они не только объясняют отношение человека к природной и социальной действительности на основе реально должного. Коммунистические идеалы — это также перспектива воплощения должного в действительности. Вокруг них группируются основные понятия, разворачивается вся система научного миропонимания.

Коммунистические идеалы органически слиты с научным миропониманием, пронизывают все его пласты, наполняют собой его конкретное содержание. В отношении к этому содержанию коммунистические идеалы выступают как узловые точки с множеством связей внутри целостного миропонимания. Поэтому все его содержание так или иначе затрагивает коммунистические идеалы; лишь преломляясь сквозь призму идеалов, содержание конкретных наук, например, входит в объяснение мира как целого, становится не просто теоретико-познавательным, но и мировоззренческим.

Конкретное содержание научному миропониманию в его теоретическом аспекте поставляют науки о природе и обществе. Осмысление их в связи с коммунистическими идеалами дает современную научную картину мира. По данному поводу необходимо разъяснение. Картина мира — предмет исследования многих конкретных наук. Но они рассматривают при этом не мир в целом, а лишь какой-то один его аспект. Например, современное естествознание исследует природу, существующую объективно, независимо от человека, общества в целом и его взаимодействия с миром.

Предметом научно-теоретического миропонимания как целостности природной и социальной действительности выступает не просто объективное знание о человеке, природе или обществе, взятых в их изолированности друг от друга, а знание о связях между ними, представленное в его историческом развитии. Именно благодаря этим

связям знание о человеке, природе и обществе приобретает мировоззренческий, а не только теоретико-познавательный смысл. По этому поводу П. В. Копнин писал: «Ни знание о человеке, как таковом, ни знание о мире, как таковом, не составляют в их расщепленности философского мировоззрения. Человек, как таковой,— абстракция, ведь его сущность и существование раскрываются только в его отношении к природе и к другим людям»⁵.

Современное научное понимание мира не может самостоятельно сложиться только в самой философии. Оно необходимо вносится в мировоззрение из естествознания и общественных наук. Последние поэтому входят в систему миропонимания. П. В. Копнин писал: «Философия не может иметь своей теории элементарных частиц, наследственности и т. п., она берет их как данные из современной ей науки, и в этом ее сила, а не слабость... Философия непосредственно имеет дело не с вещами и процессами, а со знанием о них, с понятиями и теориями наук, а это накладывает определенный отпечаток на ее природу и место в общественной жизни»⁶.

В современных условиях философия — важная сфера формирования мировоззренческих убеждений личности посредством усвоения всей системы теоретически осмысленных идеалов. В социалистическом обществе ведущими стали коммунистические идеалы, на основе которых складывается коммунистическая убежденность личности, научно-коммунистическое миропонимание.

Однако мировоззрение не является лишь системой взглядов и представлений, миропониманием. При формировании мировоззренческих убеждений важно не только то, что и как понято, но и то, *как понятое истолковано* в отношении к миру в целом. Таким образом, содержание мировоззрения дальше конкретизируется в категории «мироистолкование».

Истолкование есть отношение к знаниям или представлениям сквозь призму духовного опыта общества, личности. Если в миропонимании проявляется отношение человека к внешнему, противостоящему ему миру, то при истолковании — это отношение к уже понятому, знанию, составляющему предмет сознания. Вопрос заключается

⁵ Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. М., 1973, с. 310

⁶ Копнин П. В. Логические основы науки. Киев, 1968, с. 93.

том, каким образом «внешние» знания становятся внутренними», достоянием внутреннего мира человека, о духовного опыта.

Мироистолкование — не просто понимание мира, например, как объективной реальности, существующей вне независимо от человеческого сознания, а его объяснение в связи с духовным опытом общества, отдельной личности, в связи с их судьбой, целями и смыслом жизни. *Мироистолкование* — это осознание внешнего мира во внутреннем мире человека, установление соответствия между ними посредством наложения схем, структур, святей духовного опыта на действительность.

Для массового сознания мироистолкование (особенно в прошлом) имеет в практическом смысле бóльшую ценность, чем миропонимание. Дело в том, что посредством мироистолкования человек создает картину мира, «приличную» для его сознания, более или менее устойчивую и нерушимую. Основные же духовные усилия здесь направлены на поиски смысла — мира, жизни личности и общества, истории. Поэтому в мироистолковании человек заинтересованно относится к миру. Знания и представления о последнем переосмысливаются в соответствии с формообразованиями внутреннего мира, определяются их место и роль, связи в этом мире, они включаются в истолкование многообразных связей всего духовного опыта общества, отдельной личности.

Таким образом, мироистолкование осуществляется на основе уже известного, познанного. Посредством мироистолкования человек не познает мир, как в миропонимании, а специфически объясняет его, делает адекватным внутреннему миру личности, духовному опыту общества. Вместе с тем мироистолкование осуществляется прежде всего на основе мировоззренческих идеалов, составляющих ядро духовного опыта общества, личности. Содержание этих идеалов определяет специфику мироистолкования, поэтому последнее соответствует тому либо иному миропониманию.

Научное мироистолкование формируется на основании коммунистических идеалов, освоенных личностью и составляющих ее основное духовное богатство. Благодаря мироистолкованию мир как целостность выступает в качестве желаемого, должного, соизмеряемого с коммунистическими идеалами, духовно превращенного в человеческом сознании. Поэтому содержание мировоз-

зрения дальше конкретизируется через *миропреобразование*.

Человека всегда в той или иной степени не удовлетворяет окружающий мир, поэтому преобразование последнего входит в определение его родовой сущности. Само миропреобразование осуществляется в двух формах — практической (через труд) и духовно-практической (в духовном мире человека). Непосредственно мировоззренческим является духовно-практическое миропреобразование. Оно свидетельствует об активной позиции человеческого сознания по отношению к миру, активности, базирующейся на творческом характере труда человека как родового существа, творческом характере его жизнедеятельности.

Конечно, уже миропонимание и в еще большей степени мироистолкование являются одновременно и миропреобразованием. Но главное в последнем, отмечает В. И. Шинкарук, — отделение человеком в сознании самого себя от своей жизнедеятельности, переживание в сознании своего бытия⁷. Это значит, что человек постоянно переживает как бы заново свое актуальное прошлое (т. е. наполненное важными для него событиями), а общество в целом (естественно, в головах реально действующих индивидов) — выдающиеся, решающие моменты своей истории. Переживание прошлого носит творческий характер, осуществляется с позиций желаемого. Человек в духовном мире изменяет обстоятельства своей жизни (либо обстоятельства истории) в направлениях, которые, по его мнению, привели бы к наиболее благоприятным для него результатам в настоящем.

Вследствие изменения в сознании жизненных обстоятельств человек в состоянии проанализировать многие возможности своего жизненного пути, истории общества, которые почему-либо не воплотились в действительности. На основании этого он творит в сознании свою, «мировоззренческую» реальность прошлого, как бы сосуществующую наряду с действительным ходом событий и постоянно изменяющуюся с изменением обстоятельств жизни. Через «предполагаемое» прошлое человек оценивает настоящее, сопоставляет их, вырабатывает стратегию поведения на будущее.

⁷ См.: Шинкарук В. И. Введение. Философия и мировоззрение. — В кн.: Человек и мир человека, с. 8.

Действительно, прошлое — только одна из сфер миропреобразования; в своем сознании человек постоянно живет будущим, стремится предвосхитить его, строит жизненные планы, ставит перед собой цели на основании должного, а не только действительного положения вещей. Тем самым он творит не только прошлое, но и будущее. Причем последнее для него значительно важнее воображаемого или действительного прошлого. Ведь будущее не только предвосхищается; оно выступает для человека областью вероятных возможностей, он свободен в их выборе ⁸.

Эта свобода состоит в том, что человек представляет, творит в сознании различные варианты будущего, анализирует их, «экспериментирует» с будущим, чтобы затем выбрать по своему усмотрению наиболее подходящий и строить в соответствии с ним жизненную линию поведения. Но свобода творчества мира в сознании еще не означает свободы реального действия. Так, преимущественно зависимый характер материально-производительного труда, противоположность интересов людей в классово антагонистических обществах ведут к тому, что творческий характер человеческой жизнедеятельности в масштабах всего общества мог быть выражен лишь через массу случайностей, как усредненная линия от реализации и крушения целей жизни различных индивидов.

Миропреобразование становится реальным только при таком выборе личностью жизненного пути, который соответствовал бы мировоззренческим идеалам общества, при действии в последнем условий, благоприятных для их реализации, объективной истинности самих общественных идеалов. Иначе говоря, здесь необходимо совпадение направленности общественного миропреобразования с личностным, которое должно вести к утверждению и развитию свободы человеческой жизнедеятельности.

Такие обстоятельства для массы реально действующих индивидов складываются только в условиях коммунистической общественно-экономической формации, на основании коммунистических идеалов. Свобода духовно-практического миропреобразования, творческий характер человеческого сознания здесь соединяются с творче-

⁸ См.: Шинкарук В. И. Введение. Философия и мировоззрение.— В кн.: Человек и мир человека, с. 12—13.

ским характером коммунистического труда как выражением естественной потребности трудиться у физически здорового человеческого организма. Тем самым труд в такой же мере становится выражением свободы человеческой жизнедеятельности, как и духовно-практическое преобразование мира.

Итак, мировоззрение представляет собой органическое единство миропонимания, мироистолкования и миропреобразования. На этом останавливалась, как правило, буржуазная философия в ее классических формах; для нее, по замечанию К. Маркса, единственной реальностью сознания было знание. Но человек многосторонне осваивает мир, в частности в чувствах и эмоциях, составляющих очень важную сферу переживания человеческого бытия в мире. Поэтому мировоззрение необходимо рассматривать и сквозь призму такой категории, как «мироощущение».

Мироощущение — это чувственно-эмоциональное в отличие от рационально-практического переживание человеком своего бытия в мире. Следовательно, оно также связано с отражением и творением в сознании прошлого и будущего, на основании которых человек относится к своему настоящему либо современному ему состоянию общества. Эти чувства и эмоции следует разделить на две группы: положительные, как следствие принятия своего положения в обществе, принятие мира в целом; отрицательные, ведущие в тенденции к отрицанию данного мира в целом или каких-то его явлений. В обоих случаях человек как бы дает чувственно-эмоциональную оценку своим месту и роли в обществе, противостоящему ему миру. Такая оценка составляет сферу мироощущения, наиболее интимную область внутреннего мира человека.

Но, разумеется, индивидуальное мироощущение — это результат воспитания, усвоения господствующих в обществе, классе, коллективе чувств и эмоций, т. е. оно прежде всего — социальное мироощущение. Здесь общество, а если оно носит классово антагонистический характер, то чаще всего тот или иной класс, чувственно-эмоционально выражает свое отношение к миру в целом. Данное отношение выступает основой, схемой, в соответствии с которой в сознании индивида вырабатывается индивидуальное мироощущение.

Вместе с тем мироощущение является не только

чувственно-эмоциональным отражением и оценкой человеческого бытия в мире; человек чувственно-эмоциональным образом также творит новый мир в своем сознании, который соответствует его мечтам, желаниям, идеалам и который он противопоставляет действительному миру. Так, рабы в эпоху зарождения христианства и упадка Римской империи, отвергая свое действительное положение, отрицая мир «превратных порядков», в мироощущении создавали «истинный» мир «благих порядков», на который переносили все свои положительные чувства и эмоции. Это недействительный, потусторонний и существующий лишь в воображении мир, но он для рабов был единственной моральной утехой, опорой в жизни. Таким образом, в чувствах и эмоциях выражался идеал справедливого общества, каким он представлялся сознанию рабов.

Мировоззренческие идеалы и убеждения, определяющие жизненную позицию человека, первоначально складываются у него именно в сфере мироощущения, хотя кажется, что они — результат усвоенных знаний и представлений. Но человек до тех пор будет оставаться равнодушным к ним, пока он не пережил их в своих чувствах и эмоциях, пока они не взволновали его, не вызвали отклик в его душе. Здесь необходима личная заинтересованность в том, что познано разумом, а она возможна только при соответствии знаний и представлений внутреннему миру человека, его духовному опыту. Без такого соответствия превращение знаний и представлений в убеждения невозможно: их усвоение будет внешним, поверхностным либо они будут совсем отброшены как «чуждые» внутреннему миру. Чувственно-эмоциональное отношение к усваиваемым знаниям и представлениям определяет профессионально-жизненную ориентацию человека, так как усваивается лишь то, что интересно, нравится, волнует и т. д. Поэтому складывающаяся у человека картина мира представляет собой не только объективные знания, например, в области физики, химии, биологии и т. д., но и его чувственно-эмоциональное отношение к этим знаниям, к миру в целом.

Общество также сначала должно пережить новые знания и представления в мироощущении эпохи. Поскольку новое всегда в какой-то мере противоречит духовному опыту общества, то первоначально оно часто вызывает чувство недоверия в сознании масс либо

продолжает оставаться для них безразличным. Необходимо вовлечение новых знаний и представлений в систему практических действий, практического опыта. Вместе с тем только те из них могут вызвать отклик в сердцах и взволновать людей, которые стали созвучными с чувствами масс, умонастроением эпохи, вылились в форму социальной либо научной идеи, общественного идеала. Через господствующие в ту или иную эпоху чувства и эмоции общество как бы созревает для восприятия новых идей, выработки новых идеалов, нового видения самого себя, мира в целом.

Мировосприятие в нашем рассмотрении завершает систему мировоззренческого отношения человека к действительности. Оно является видением мира сквозь призму духовного опыта человека — его понимания и истолкования, преобразования и чувственно-эмоционального переживания, на основании мировоззренческих идеалов и убеждений, установок личности и общества, жизненных целей и т. п. В нем, таким образом, мир как предмет мировоззрения представлен со стороны его целостности и во всем многообразии проявлений.

Мировосприятие является видением мира как целого сквозь призму чувственного многообразия «теперь» и «здесь». Но это — видение и на основании всего духовного опыта общества, внутреннего мира человека. Поэтому мир дан здесь также сквозь призму категорий, составляющих его существенные определенности, — время, пространство, количество, качество, закономерность и т. д. Чувственность и категориальность в мировосприятии неразрывно связаны.

Через связь чувственного и категориального человек определяет свои место и роль в мире, жизненное назначение, судьбу, смысл своего бытия, бытия общества в целом. Например, осознание человеком своего бытия предполагает его чувствование существующим «теперь» и «здесь», в «этом» настоящем. Но оно невозможно без осознания прошлого и будущего бытия человека, смысл которого состоит именно в существовании, связи времен. И хотя время оценивается здесь с позиций настоящего, последнее невозможно без прошлого, всего предшествующего духовного опыта общества (личности), и утрачивает смысл без будущего. Время и непосредственное существование, таким образом, в мировосприятии не отделены друг от друга; бытие человека воспринимается

сквозь призму времени вообще, категорию времени и все связанные с нею категории, т. е. сквозь призму духовного опыта общества.

Поскольку в том или ином типе мировоззрения определяющими являются конкретно-исторические идеалы, мировоззренческие идеи, то характер мировосприятия зависит прежде всего от последних. Так, мифологическое мировосприятие — это восприятие мира, Вселенной сквозь призму коллективно-родовых отношений. При господстве религии мир воспринимался сквозь призму религиозного сверхъестественного. Реалистическое мировосприятие исходит из объективной реальности и независимости от сознания существующего мира. В классово антагонистических обществах мировосприятие носит также классовый характер, видение мира зависит прежде всего от места и роли того или иного класса в системе общественного производства.

Высшей формой мировосприятия в истории общества является коммунистическое. Коммунистическое мировосприятие — это видение мира сквозь призму марксистско-ленинских, научных убеждений, идей и идеалов научного освоения и коммунистического преобразования мира, базирующееся на научном мироистолковании, высоких чувствах коммунистической нравственности, высоко развитой культуре общества. Оно характеризуется единством видения мира у членов общества на основе коммунистических идеалов, социальным оптимизмом и научной идейностью, представляет собой видение мира как целостности социальной и природной действительности, видение определяющих тенденций и перспектив его развития.

Реализуясь как всеобщий способ видения мира в процессе воспитания индивида, формирования у него научного миропонимания, коммунистических убеждений, при дальнейшей его социализации в трудовом коллективе, в межличностных связях, при которых переживание человеком своего бытия в мире обогащается участливым отношением к другим людям («сопереживанием») и т. д., научно-коммунистическое мировосприятие, со своей стороны, оказывает воздействие на другие формы мировоззренческого отношения к действительности. Тем самым оно выступает условием дальнейшего духовного развития личности, общества в целом, всей системы мировоззрения. Это видение действительности есть процесс вовлечения в

духовный опыт общества, личности новых научных представлений о мире, изменение, преобразование мира в соответствии со всеобщими целями, коммунистическими идеалами.

Коммунистическое мировосприятие направлено на всестороннее и гармоническое развитие каждого члена общества, на расцвет специфического, особенного, неповторимого в каждой личности, в ее видении мира. Вместе с другими формами и способами мировоззренческого отношения к действительности оно образует целостную систему научного, марксистско-ленинского, коммунистического мировоззрения, ставшего господствующим в советском обществе.

Анализ форм и способов мировоззренческого отношения к действительности позволил установить, что понятие мировоззрения конкретизируется в категориях миропонимания, мироистолкования, миропреобразования, мироощущения и мировосприятия. Содержание этих категорий носит исторический характер, зависит от конкретно-исторического содержания духовного опыта общества. Но в общем они дают ту или иную систему мировоззрения, его исторический тип как целостную форму общественного самосознания, способ духовно-практического освоения мира.

Социально-практические основания, культурно-историческое содержание и мировоззренческая функция категорий

I. Социально-практическая природа и мировоззренческая функция категорий как форм познания, самосознания и целеполагания

Одним из важных условий решения программной задачи партии — формирования научного мировоззрения у всех советских людей — является глубокая разработка проблем, связанных с мировоззренческой функцией марксистско-ленинской философии, в частности с раскрытием мировоззренческого аспекта законов и категорий материалистической диалектики. Такое направление исследований — неотъемлемый элемент реализации ленинской программы разработки теории материалистической диалектики. Овладение всем богатством ленинского наследия в этой области требует прежде всего осознания того, что В. И. Ленин, так же как К. Маркс и Ф. Энгельс, никогда не ограничивал диалектику логико-гносеологической проблематикой, методологией научного познания. Для основоположников марксизма-ленинизма диалектика была прежде всего основой мировоззренческой ориентации, духовным орудием революционного преобразования общества. При выяснении мировоззренческого аспекта категорий чрезвычайно важное значение имеют ленинские положения о революционной сущности диалектики, о том, что фундаментальные положения научного коммунизма зиждятся на критическом освоении всей культуры, выработанной человечеством, о социально-практической природе категорий как узловых пунктов

познавательного и практического овладения человеком объективным миром.

В течение последних двух десятилетий проблема категорий занимала значительное место в трудах советских философов. Основательно изучались категории как логические формы отражения, ступени познания объективной действительности. Благодаря этому был преодолен односторонний онтологизм, заключающийся в поисках категорий в самой объективной действительности, в природе, безотносительно к ее познанию человеком. Но понимание категорий только как форм познания не дает возможности в полной мере осмыслить их мировоззренческую функцию; даже раскрытие их методологической роли в этом случае оказывается неполным, «урезанным». Следовательно, мнение о том, что «уровень разработки философами мировоззренческих проблем оставляет желать лучшего»¹, высказанное в редакционной статье журнала «Коммунист», целиком касается также исследований в области категорий.

Для того чтобы раскрыть мировоззренческую функцию категорий, необходимо осмыслить последние не только как формы познания, но и как формы самосознания и целеполагания. Толкование категорий как универсальных форм, основных логических средств мировоззренческой ориентации вытекает из понимания сущности мировоззрения как особой формы самосознания и способа практически-духовного освоения мира² и сущности философии как теоретической основы решения мировоззренческих проблем.

Мировоззрение, стержнем которого является вопрос об отношении «человек — мир человека», составляет высший уровень синтеза и обобщения познания, самосознания (с которым связана ценностно-ориентационная функция сознания) и целеполагания. Обобщения, свойственные мировоззрению, проходят путь, на котором они, во-первых, осуществляются в каждой из указанных сфер сознания с учетом взаимосвязи этих форм с другими, а во-вторых, интегрируются в такие духовные образования, в которых познавательное отражение действи-

¹ О состоянии и направлениях философских исследований.— Коммунист, 1979, № 15, с. 74.

² См.: Шинкарук В. И. Философия и мировоззрение.— В кн.: Человек и мир человека.

тельности, осознание субъектом себя и своего отношения к ней, а также выработка целей ее преобразования составляют неразрывное целое. Знание здесь возвышается не только до уровня выработки общей картины мира, но и до миропонимания и мироистолкования. Это, как известно, выходит за пределы каждой специальной науки и всей совокупности этих наук и необходимо связано с осознанием человеком себя в мире, с проекцией им своих коренных потребностей и интересов на объективную действительность. Самосознание в мировоззренческой форме поднимается до истолкования сущности человека и мира человека, выявления общих фундаментальных отношений человека к миру и предельных оснований этого отношения, определения высших ценностей и смысла бытия. Целеполагание на мировоззренческом уровне выходит на формирование идеалов как конечных целей и предельных духовных детерминант деятельности. Главный продукт мировоззренческого сознания — идеи — это органический сплав познания, самосознания и целеполагания на высшем уровне самоопределения человека.

Философия является способом теоретического решения мировоззренческих проблем, теорией мировоззрения или же теоретическим мировоззрением. Мировоззренческие проблемы, объективно встающие перед людьми в процессе их практической жизнедеятельности, философия трансформирует в собственные теоретические проблемы, осваивая свои теоретические объекты и выражая их в категориях. Чтобы получить статус научно обоснованного мировоззрения, она должна раскрыть сущность каждого из отношений человека к миру — практического, познавательного, оценочного и др., быть и теорией деятельности, и теорией ценностей, и теорией познания; выработать общее представление о мире и его развитии (стать учением о бытии, всеобщей теорией развития); на основе выявления законов движения мышления разработать способы истинного познания объектов (выступить в роли логики) и т. д. В каждом случае это связано с абстрагированием определенного отношения человека к миру и соответственно определенной функции философии. Такое абстрагирование неизбежно в теоретической деятельности. Можно абстрагировать функциональную значимость определенного философского положения (рассмотреть его, например, применительно к решению естественнонаучных проблем). Но всегда надо помнить,

что это — лишь абстрактное, неполное философское исследование. Его завершение обеспечивается только выходом в сферу мировоззренческой проблематики.

Итак, в самом философском познании имеются разные уровни обобщения и абстрагирования. Наивысший, а потому наиболее конкретный из них — уровень философско-мировоззренческого осмысления. В философии диалектического и исторического материализма не только те концепции, которые непосредственно касаются мировоззренческих проблем (скажем, свободы, идеалов, смысла жизни), но и все другие, в том числе гносеологические, логические, имеют (должны иметь) мировоззренческую направленность.

Достижение мировоззренческого уровня здесь, по нашему мнению, означает прежде всего осознание проблемы как определенного теоретического среза отношения «человек — мир человека», выявление фундаментальных оснований этого отношения и выражение их в понятийно-категориальных формах. Далее, поскольку мировоззрение является сферой духовно-практического освоения действительности, такой уровень предполагает отражение сущего с позиций должного, т. е. освещение проблемы с позиций коммунистического идеала. Философско-мировоззренческий подход требует ввести исследование в сферу фундаментальных проблем человека и общественного развития и завершить его формулированием фундаментальных мировоззренческих выводов, высших ценностных и конечных целевых ориентиров.

Основными логическими средствами решения этих задач в марксистско-ленинской философии являются категории материалистической диалектики, чем объясняется потребность соответствующего осмысления их содержания и функций. Здесь возникает первый вопрос: что понимается под категориями и каково отношение между философскими категориями и категориями обыденного сознания? Не преследуя цели дискутировать по поводу различных определений категорий либо предлагать какую-то новую исчерпывающую дефиницию, определим категории, которыми занимается философия, как присущие людям универсальные структуры, формы, схемы духовного и практического освоения мира, которые с логической стороны выступают как необходимые средства обобщения, членения, классификации, систематизации определенных типов предметности и отражаемой в со-

знании действительности. Каждый сознательный человек имеет пространственные и временные ориентиры, мыслит (и соответственно строит предложения) по форме «вещь — отношение», «вещь — свойство», «вещь — действие», по принципу причинения. Эти общие структуры освоения мира и есть категории, являющиеся предметом философского познания. Подчеркиваем, что распространенное определение категорий как форм мышления, общих понятий, в которых отражаются универсальные свойства и отношения действительности, в логическом аспекте правильно, но недостаточно. На наш взгляд, категории следует толковать не только как формы мышления, но и как универсальные формы сознания вообще, как формы духовно-практического освоения мира. А это нуждается в осмыслении их как универсальных и необходимых форм чувственно-предметной деятельности, общественно-исторической практики.

Категориальный строй сознания возникает объективно, в процессе практической жизнедеятельности людей. Причем надо различать категории как универсальные формы мышления и понятийное содержание категорий, которое может быть разным для одних и тех же форм. Обыденное сознание, оперируя категориями, не делает их своим предметом. Определенное понятийное содержание категорий в той мере, в какой оно наличествует, складывается стихийно, аккумулируя общественно-исторический опыт. Философия же вместе с другими аспектами отношения человека к миру делает предмет своего исследования и эти универсальные формы освоения мира — категории, рассматривая их в контексте отношения духа к бытию. «Разумеется, в своей практической деятельности и в связанном с ней познании люди пользуются категориями несознательно, не задумываясь над этим, не выясняя, почему они мыслят так, а не иначе., — пишет В. И. Шинкарук. — В повседневной жизни человек не задумывается над тем, что такое причинность вообще, вещь вообще, сущность, явление, содержание, форма и т. д., хотя в актах его размышления эти категории функционируют постоянно... Вообще-то он знает, что такое причинность, ибо имел с ней дело множество раз, но его знания неполны — не отлиты в форму понятий, то есть в форму конкретного знания всеобщего, особенного и единичного... Сферой познания, где отражаемые логическими категориями формы бытия постигаются в поня-

тиях и где, следовательно, сами категории приобретают форму конкретного понятия, является философия»³.

Возникает вопрос об отношении системы философских категорий к категориальным структурам сознания, вопрос, который в нашей философской литературе не получил достаточного освещения. В порядке первого приближения можно сформулировать следующие положения. Система философских категорий является теоретическим выражением категориального строя реально функционирующего мышления. Но именно вследствие того, что это — философская рефлексия применительно к категориям человеческого мышления, между ними не может быть совершенного тождества. В обыденном сознании нет в осознанном виде категорий субъекта и объекта, идеального и материального и т. д. Это не означает, что в категориальной структуре реального сознания этим философским категориям ничто не соответствует. Существуют реальные структуры, которые функционируют в неосознанном виде, а в философско-теоретической рефлексии фиксируются соответствующими категориями.

Логично допустить, что, выявляя категории, реально функционирующие в сознании, философия в то же время имеет собственные категории для своих, так сказать, внутренних теоретических потребностей. Во всяком случае, этот вопрос нуждается в дальнейшем исследовании.

Философия теоретически разрабатывает понятийное содержание категорий, исходя из соответствующей теоретической философской концепции и руководствуясь определенными исходными принципами. Мы согласны с положением С. Б. Крымского о том, что философские категории «репрезентируют уже не только предметность бытия и его отражение, а также определенные тем или иным решением основного вопроса философии всеобщие формы рефлексии над этим соотношением предметности и ее отражения»⁴. Итак, философское понятийное содержание категорий является концептуально-теоретическим, идеологическим. Точно так же, как в любом другом случае теоретической, идеологической обработки, здесь концептуальное содержание может быть либо глубже, истин-

³ Шинкарук В. І. Про методологічну роль категорій філософії.— *Філософська думка*, 1974, № 1, с. 34, 36.

⁴ Крымський С. Б. Філософські і конкретно-наукові аспекти універсальних категорій.— *Філософська думка*, 1978, № 6, с. 70.

нее, чем на уровне обыденного сознания, социальной психологии (в случае, когда философия репрезентирует прогрессивное мировоззрение), либо «превращенным», иллюзорным (как в реакционных идеалистических философских течениях).

Марксистско-ленинская философия, раскрывая общие законы развития природы, общества и мышления, рассматривая фундаментальные проблемы человеческого бытия с точки зрения исторической перспективы, выраженной в коммунистическом идеале, создает систему категорий, которая в наибольшей степени отвечает сущности человека в перспективе его свободного всестороннего развития и превращается в современных условиях, по меткому выражению Л. К. Науменко, в «скелетную схему господствующую «парадигму» современного социально-философского мышления»⁵.

Выполнение диалектическим и историческим материализмом своих мировоззренческих задач в области исследования категорий настоятельно диктует потребность преодолеть абстрактно-гносеологистский подход к ним.

Это положение уже высказывалось в нашей философской литературе. Именно такой линии придерживаются авторы работы «Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий»⁶. Следует категорически заявить, что односторонняя абстрактно-гносеологистская традиция в трактовке категорий только как логических форм познания (непременным следствием чего является односторонняя ориентация лишь на обобщение данных научного, преимущественно естественнонаучного, познания) не отвечает ныне потребностям современной науки и запросам практики коммунистического строительства.

При всем разнообразии подходов к выявлению мировоззренческой функции категорий можно, на наш взгляд, выделить главные методологические требования в исследовании данной проблемы. Надо прежде всего раскрыть мировоззренческую функцию категорий как узлов интегрирования знания, самопознания и целеполагания, которые, по образному выражению А. Я. Гуревича,

Науменко Л. К. Диалектико-материалистическая философия современного мира.— Коммунист, 1979, № 14, с. 41.

⁶ С.м.: Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. Киев, 1973.

задают «модель мира», «сеть координат», с помощью которых люди строят образ мира не только сущего, но и должного, возможного. А сделать это можно, во-первых, только руководствуясь принципом практики, осмысливая категории сознания как отражение универсальных форм общественно-исторической практики; общих схем преобразующего взаимодействия общественного человека с объективным миром, а во-вторых, учитывая детерминированность понятийного содержания категорий не только непосредственно способами практики, но и всей совокупностью культуры, рассматривая категории как логическую квинтэссенцию, кумулятивные узлы культуры общества.

Принципиальными по своему значению являются положения редакционной статьи журнала «Коммунист» о том, что проблемы высших уровней развития, например развития социального, должны учитываться во время разработки исходных категорий материализма⁷. «Социально-философское знание,— отмечается в статье,— должно рассматриваться как сфера не только применения законов и категорий диалектического материализма, но и их разработки... Своеобразие закономерностей развития общества и мышления недостаточно рассматривать лишь как частный случай всеобщих закономерностей, только как особенное их проявление. Подобно тому как высшие формы социального развития являются ключом к пониманию низших, так и познание общих законов самой социальной сферы в целом может и должно являться ключом к более глубокому и всестороннему пониманию общих закономерностей развития, к разработке проблем методологии и логики научного познания»⁸.

Если исследование философских проблем специальных наук осуществляется без такой ориентации и не исходит из философско-социологических позиций, то оно может дать определенные положительные результаты, но никогда не достигнет уровня философско-мировоззренческого понимания и решения проблем. Ни физическое, ни химическое, ни математическое или иное понимание пространства, времени, качества, количества и т. д., ни их

⁷ См.: О состоянии и направлениях философских исследований.— Коммунист, 1979, № 15, с. 72.

⁸ Там же, с. 72—73.

совокупности не дает само по себе философского понятия этих категорий, а потому и не поднимает их до уровня мировоззренческой значимости. Такое понимание дает лишь диалектико-материалистическая философия.

Чтобы выполнить мировоззренческую функцию, философия должна прежде всего теоретически обосновать возможность перехода от мира объективно-реального бытия к миру духа и, наоборот, обосновать возможность познания мира и его преобразования в соответствии с поставленными целями. Это достижимо лишь в том случае, если будет показано, что категории как универсальные формы человеческого сознания могут выполнять функцию определенных трансформаторов объективного в субъективное и наоборот. В. И. Ленин, как известно, определял категории как узловые пункты в сети явлений мира, помогающие познавать природу и овладевать ею⁹. Соответственно этому пониманию категории являются не только формами познания, трансформирующими объективное в субъективное, но и формами перевода субъективного в объективное, формами активного воздействия на природу.

Осмысление этой функции категорий предполагает неизменным условием понимание их как выражение универсальных форм практики, репрезентацию идеальных схем деятельности. Категории сознания являются отражением всеобщих отношений объективной действительности такими, какими они даны человеку в формах его практики. Они выражают универсальные способы практического взаимодействия человека с действительностью. Поэтому, отражая всеобщие отношения в действительности, которые в то же время представляют собой идеальные схемы активного воздействия на мир, они являются необходимыми формами целеполагания (как целеформирования, так и целереализации).

Признание практической природы категорий позволяет понять их становление, логику развертывания в истории человеческого духа, закономерности их функционирования во взаимосвязи общественного и индивидуального сознания. Практическое происхождение категорий особенно наглядно прослеживается при анализе категорий, ближайшим образом связанных с целеполагающей

⁹ См.: Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 85.

трудовой деятельностью. В любом процессе труда, являющегося основой человеческой жизнедеятельности, наличествуют цель, предмет, средство и сама целесообразная деятельность. Структура труда составляет основу категориального строя мышления и задает логику его разворачивания.

Исследования, касающиеся особенностей первобытного мышления, истории языка, детской психологии, истории философии, свидетельствуют о том, что категориальная целевая структура, выражающая активно-практическое отношение человека к действительности, формируется одной из первых и является таким узловым пунктом выделения человека из природы, который со временем, в процессе развития и дифференциации, «отпочковывает» от себя ряд последующих категорий. Первоначально в сознании человека формируется нерасчлененная структура, обозначающая одновременно труд, его окончание, результат, средства и способ деятельности. На основе трудовой деятельности возникает нерасчлененная структура «причина — цель», выражающая как отношение детерминации, так и образы, ассоциированные с представлением о цели. Во многих языках существовали и ныне существуют слова, выражающие одновременно и целевые, и причинные обороты. Осознание причинности происходит на основе фиксаций полезных, целесообразных действий и сначала выступает в форме «полезности», «целесообразности». Общая категориальная форма причинности формируется вследствие того, что *причинение* является одним из общих способов человеческого бытия. «...Благодаря деятельности человека и обосновывается представление о *причинности*, представление о том, что одно движение есть *причина* другого», — писал Ф. Энгельс¹⁰.

Развитие интегрального понятия «цель — причина» происходило в направлении дифференциации субъективного и объективного причинения и соответственно образования самостоятельных, отдифференцированных понятий «цель» и «причина». Структура труда задает развитие категориальной структуры мышления в направлении различения субъективного и объективного, идеального и материального, желаемого и наличного

¹⁰ Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., г. 20, с. 545.

и т. д. Развитие самого понятия цели происходило от обозначения объективного предмета в пространстве, к которому стремятся, в который «метят», к обозначению субъективного идеального образа желаемого, которого должны достичь в результате деятельности. Соответственно история языка отразила в себе связь целевых оборотов с пространственными ¹¹.

Такое развитие категориальной структуры отражено и в истории философии. М. Г. Макаров, исследовавший историю понятия цели в философии, показал, что его развитие идет от синкретического сочетания представлений о действии, направленности, упорядоченности, целостности, причине, форме, цели к дифференциации этого комплекса причинных и целевых обозначений на понятия, в которых четко различены материальные и идеальные, объективные и субъективные факторы причинения ¹².

Поскольку разным народам различных эпох присущи определенные общие универсальные формы практики, задаваемые структурой труда, то им присущ одинаковый категориальный строй мышления. Различия же в содержании практики, образе жизни, культуре, в накопленном духовном материале (в том числе знаниях) обуславливают различие понятийного содержания одних и тех же категорий. Поэтому одинаковый с формальной стороны категориальный строй мышления может быть духовным каркасом различных типов мировоззрения.

Накопленный доньше материал убедительно свидетельствует в пользу концепции социально-практического происхождения категориального строя сознания. Этот же материал выявляет проблемы, требующие дальнейшего исследования. К ним принадлежит, в частности, вопрос о соотношении и механизмах отражения в категориях универсальных форм материальной предметности и всеобщих форм общественных отношений.

Практика является предметно-чувственной деятельностью, в основе которой лежит материально-производственное взаимодействие людей с природой. Практика — это и социальная форма движения, сущность которой состоит в создании и непрерывном преобразовании

¹¹ См.: Якубинский Л. А. История древнерусского языка.— М., 1953.

¹² См.: Макаров М. Г. Категория «цель» в домарксистской философии. Л., 1974.

общественных отношений. В соответствии с этим и вследствие предметного характера практики категориальный строй мышления должен отражать универсальные формы предметного взаимодействия человека с природой, а через них, в конечном счете,— общие формы связей в самой природе. Именно так можно понимать известное положение В. И. Ленина: «Практическая деятельность человека миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом. Это *Nota Bene*»¹³.

Вместе с тем категориальный строй мышления должен отражать универсальные формы общения людей, общие формы социальных связей. Это не раз подчеркивал в своих трудах К. Маркс. «Те же самые люди,— писал он,— которые устанавливают общественные отношения соответственно развитию их материального производства, создают также принципы, идеи и категории соответственно своим общественным отношениям»¹⁴. Еще категоричней он высказывается в письме к Ф. Энгельсу: «Логические категории все же прямо вытекают из «наших отношений»¹⁵.

Как сочетается в категориях отражение этих двух рядов отношений объективной действительности? Мы имеем принципиальные подходы к решению этого вопроса¹⁶, но он еще нуждается в конкретном исследовании. Прежде всего подчеркнем, что когда речь идет о практической природе категорий сознания, то практику надо брать во всей ее полноте. В таком случае под практикой понимаются не отдельные процессы, какими бы значительными они ни были, а совокупная деятельность всех людей, взятая в ее истории и исторической перспективе; эта деятельность характеризуется как процесс общественного производства предметных условий жизнедеятельности людей, общественных отношений и в ито-

¹³ Ленин В. И. *Философские тетради*.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 172.

¹⁴ Маркс К. *Нищета философии*.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 133.

¹⁵ Маркс К. Энгельсу. 25 марта 1868 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 32, с. 45.

¹⁶ Один из них изложил Е. И. Причепий. См.: *Причепий Е. / Про деякі соціальні аспекти у формуванні категорій*.— *Філософська думка*, 1979, № 6.

ге — всех социально-творческих способностей людей. Практика выступает здесь как созидание людьми своей истории, конечным продуктом которой являются они сами.

Предметно-практическая деятельность, уровень развития производительных сил, способ производства задают определенные формы и способы общения людей. Степенью всеобщности практики, универсальности отношений, в которые вступают люди, определяется объем всеобщности предметной действительности, отражаемой в категориальных структурах мышления. Характером общественного взаимодействия людей определяются и механизмы «вписывания» общих форм бытия природы в общественное движение, а тем самым и способы их отражения в сознании.

В соответствии с этим можно допустить, что если категориальный строй мышления определяется в решающей степени технологическим отношением к природе (хотя не следует забывать, что технология не только выступает овеществленным воплощением способов предметных действий человека, но и фиксирует способы коллективных действий), то в детерминации понятийного содержания категорий решающее значение имеют социальные отношения, вся совокупность социокультурных факторов.

Здесь мы выходим на проблему опосредования культурой детерминации сознания со стороны социально-экономических факторов. Практика лежит в основе материальных и духовных формообразований культуры, имеющих относительную самостоятельность в своем развитии и функционировании. Эти формообразования опосредствуют влияние бытия на сознание, являются своеобразными призмами, сквозь которые преломляется отражение предметного мира. Категориальный строй мышления, определяемый в конечном итоге практикой и данными в ней всеобщими формами объективно-реального бытия, несет на себе отпечаток многослойных и разнообразных формообразований культуры. В. Г. Табачковский, исследуя категории в контексте объективной обусловленности форм человеческого мировосприятия, показал, что категориальные структуры характеризует двойная вплетенность — в систему практической и духовной жизни. «Категории формируются также под влиянием разнообразных форм мировоззрения, будучи как бы

их квинтэссенцией, своеобразными узловыми точками, регулятивными принципами мировосприятия, следовательно, философские категории предстают и как категории культуры»¹⁷.

Осознание этой особенности категорий ориентирует философские исследования на осмысление и обобщение всех формообразований культуры и такой специфической формы аккумуляции знаний и ценностей, как опыт. Марксистско-ленинская философия опирается на выявление общечеловеческого содержания формообразований культуры, изучая его с точки зрения исторических тенденций социального прогресса. Чем большее культурное поле охватывает философское исследование, тем адекватней выявляет оно понятийное содержание соответствующих категорий. В нашей литературе уже есть образцы исследования категорий с точки зрения опосредования их понятийного содержания всей совокупностью культуры. В первую очередь отметим исследования А. Ф. Loseva и А. Я. Гуревича.

Выведение философских категорий из форм общественно-исторической практики и осмысление их социокультурного содержания нельзя понимать упрощенно, как механический поиск аналогов в формах практики и способах жизнедеятельности. Мы согласны с М. А. Булатовым, что прямое соотнесение каждой категории определенной философской системы с практикой — не самый легкий путь выявления их земного ядра¹⁸.

Раскрыть социокультурное содержание категории, ее мировоззренческую функцию и соответственно ее социально-практическую основу можно, только рассмотрев ее в системе со всеми категориями данного типа мировоззрения. Мы имеем в виду не формально-логические попытки построить сугубо умозрительным путем раз и навсегда субординированную систему, а действительную связь категорий, закономерные формы их взаимкоординации, субординации, взаимопереходов, определяемые принципами материалистической диалектики.

¹⁷ Табачковский В. Г. Социально-практическая обусловленность человеческого мировосприятия. — В кн.: Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий, с. 14.

¹⁸ См.: Булатов М. А. Социально-историческое содержание философских категорий. — В кн.: Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий, с. 153.

В каждом мировоззрении (в высшей степени это касается философско-теоретического мировоззрения) есть центральная идея (их может быть несколько), идеал и определенный канон ценностей, которые выступают конечными целенаправляющими ориентирами и смыслообразующими принципами мировоззренческой системы. Эти идеи и идеалы выражают (правильно или искаженно — это уже иное дело) коренные потребности субъекта мировоззрения и могут быть прямо выведены из основополагающих форм практики.

В коммунистическом мировоззрении таким принципом является коммунистический идеал, идея революционного преобразования общества на коммунистических началах во имя свободного, гармонического развития каждой личности как высшей самоцели общественно-исторической деятельности. Поэтому исследование всей системы категорий материалистической диалектики, как и каждой категории в частности, раскрытие их понятийного содержания должно проводиться при целевой ориентации на коммунистический идеал и гармоническое развитие человека.

Отметим, что в нашей философской литературе и в практике преподавания философии категории диалектики довольно часто рассматриваются без учета связи с этой центральной мировоззренческой идеей, а также без связи с принципом практики. Игнорирование общественно-практической природы категорий, их нацеленности на коммунистический идеал, обеднение их социокультурного содержания лишают изложение разделов по философскому материализму и материалистической диалектике мировоззренческого содержания.

Социально-практический подход к категориям, выявление их культурно-исторического содержания позволяют раскрыть особенности категорий как специфических форм трансформации объективного в субъективное и наоборот, как необходимых форм самосознания и целеполагания. Так, например, категории материи, движения, пространства и времени, причины и следствия, содержания и формы являются не только отражением общих свойств и форм связи объективной действительности, но и необходимыми категориальными формами самосознания и целеполагания. В категории материи человек схватывает не просто общее свойство всех вещей, но общее свойство всех вещей *по отношению к своему сознанию*,

выясняя, что объективный мир существует сам по себе, независимо от сознания, что он является внешним, «безграничным» и пассивным в отношении к целям человека. В. И. Ленин отмечал: «Объективный мир» «идет своим собственным путем», и практика человека, имея перед собой этот объективный мир, встречает «затруднения в осуществлении» цели, даже натывается на «невозможность...»¹⁹ В то же время человек осознает материю как всеобщую основу возможности всех вещей.

Материя, в каких бы формах она ни пребывала, не сформирована с точки зрения человеческих целей — в том смысле, что отсутствуют готовые материальные формы, адекватные человеческим целям. Цели относительно материи — это идеальные формы, в соответствии с которыми должна быть преобразована материя. Следовательно, форма является необходимой духовной структурой целеполагания. Цели в то же время — особенный тип идеальных причин, а целеполагающая деятельность выступает как причиняющая и формирующая. Труд, писал К. Маркс, есть «такое движение, посредством которого рабочий придает материалу труда новую форму и которое таким образом материализуется в материале труда как форма...»²⁰. Целеполагающая деятельность, материализуясь в предмете труда, формирует его, изменяя одновременно и собственную форму, переходя из формы субъективной деятельности в форму наличного бытия.

Поскольку «материя», «движение», «причина», «форма» являются неперменными категориальными формами целеполагания, то правильное их понятийно-теоретическое содержание представляет предельные духовные основания эффективной деятельности. Чтобы приобрести в процессе целеполагающей деятельности форму, нужную человеку, материя должна быть имманентно способна к формированию. Если бы материя сама по себе была бесформенной, то была бы невозможна и формообразующая деятельность. Потому диалектико-материалистическое учение о человеческой деятельности исходит из признания объективно-реального характера формы и имманентной способности материи к формированию.

¹⁹ Ленин В. И. *Философские тетради*. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 196.

²⁰ Маркс К. *Экономическая рукопись 1861—1863 годов*. — Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.*, т. 47, с. 59.

Теоретическое обоснование возможности преобразующей деятельности основано также на диалектико-материалистическом определении движения как атрибута материи, поскольку без имманентного свойства материи к изменению никакое изменение формы объективно данного было бы невозможно. В процессе производства, писал К. Маркс, «преходящий характер формы вещей используется для того, чтобы сделать их пригодными для потребления» ²¹.

Как отмечал В. И. Ленин, материализм связан с признанием объективного характера причинности, закономерности, необходимости. Именно в их объективно-реальном характере человек находит основания своей деятельности. Вследствие того что человеку так или иначе даны необходимые причинные связи, законы объективного мира — а заданы они именно в категориальных формах общественной практики, — он может мысленно планировать действие с материальными предметами. «Законы внешнего мира, природы... суть основы *целесообразной* деятельности человека» ²², — подчеркивал В. И. Ленин.

В категориях причинности, необходимости и свободы, возможности и действительности человек осознает свое зависимое и в то же время активное отношение к действительности, ближайшие детерминанты своих целей. Целеполагание связано с наличием в сознании категориальной формы возможности, с осознанием различия между сущим и должным, существующим и желаемым, современным и будущим. Целеполагающая деятельность представляет собой процесс открытия (и создания) объективных возможностей и превращения их в действительность. Непременным условием признания свободы является диалектическое понимание того, что каждая конкретная ситуация таит в себе определенный набор возможностей, чем обеспечивается возможность выбора, а также того, что вследствие развития и совершенствования практики, соответствующего разрастания предметных формообразований культуры неуклонно расширяется поле человеческих возможностей.

²¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 324.

²² Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 169.

На примере «возможности» можно проиллюстрировать зависимость понятийного содержания категорий от мировоззренческой ориентации. Реальная возможность реализации определенных целей содержится в средствах. В классово-антагонистическом обществе погоня за средствами становится доминирующей целевой установкой частнособственнического мировоззренческого сознания. Всемогущество средств здесь предстает в форме вещного богатства и в деньгах, в которых индивид усматривает воплощение всех возможностей, предоставляемых обществом. Поэтому стремление обеспечить себе максимум возможностей, наибольшую меру свободы принимает форму погони за вещным богатством и деньгами во вред подлинным жизненным целям, подчинения человека единственной абстрактной потребности — тяге к наживе. Однако вещное богатство носит применительно к индивиду случайный характер, поэтому репрезентованные им возможности формальны: с помощью денег можно удовлетворить свою потребность внешним образом, но не утвердить себя в предмете потребности.

Частнособственническая, утилитаристская практика носит по существу приспособленческий характер; она направлена не на сознательное преобразование общества в соответствии с общественно поставленными целями, а на максимальное использование имеющихся возможностей сиюминутных ситуаций. Пребывая в плену у стихийного развития событий, она обуславливает и соответствующие мировоззренческие ориентации: расчет на «счастливый случай» в круговороте стихии, фетишизацию отчужденной формы объективной возможности, логической компенсацией которой является субъективизм.

В коммунистическом мировоззрении, выражающем революционно-преобразующий характер практики, делается ударение на деятельностный характер возможностей. Реальные и конкретные возможности определяются не абстрактным богатством как таковым, а содержательным богатством человеческих производительных сил в самом широком их понимании. Возможности суть не только объективные детерминанты человеческой деятельности, но и ее объективные результаты, поэтому они могут быть объектом сознательного целеполагания. Универсально развивая собственные творческие способности в процессе преобразующей деятельности, люди тем самым со-

здают и универсальные возможности. Сознательно полагая в своих общественных целях будущее, они целенаправленно полагают новое поле своих возможностей в соответствии с коммунистическими идеалами.

Мы рассмотрели лишь некоторые категории как формы самосознания и целеполагания, чтобы проиллюстрировать эвристические возможности такого подхода. Раскрывая категории как узловые пункты синтеза познания, самосознания и целеполагания, формируемые на основе общественно-исторической практики, обобщая социальный опыт и все формообразования культуры в тенденциях их развития по линии общественного прогресса, марксистско-ленинская философия разрабатывает понятийное содержание категорий как духовного каркаса миропонимания и мироистолкования, задает человеку общую ориентацию в мире, составляет определенное духовное основание для выработки системы ценностей, определения смысла жизни и конечных целей человеческого бытия.

Материалистическая диалектика является способом мышления, адекватным глобальным революционным преобразованиям современной эпохи. Понятийное содержание ее категорий — неотъемлемый элемент духовной культуры развитого социализма, к тому же элемент, представляющий ее философско-мировоззренческое ядро. Уровнем адекватности отражения в понятийном содержании философских категорий современного состояния практики, научного познания, культуры определяется эффективность их функционирования в духовной культуре общества. Овладение диалектико-материалистическим понятийным содержанием категорий является непременным условием воспитания высокой мировоззренческой культуры — духовной основы активной жизненной позиции строителя коммунизма.

II. О предметном содержании общественных отношений и категорий мышления

к А 01

В марксистской концепции мышления имеют место два совершенно бесспорных сходных положения, которые, однако, до сих пор не синтезированы в целое. Они представляют собой фундаментальные завоевания марк-

систской мысли, выявляющие общественно-историческую природу мышления и его категориальной структуры.

Во-первых, мы имеем в виду положение о том, что мышление является идеальным осуществлением и выражением предметно-практической деятельности, ее необходимой формой, без которой преобразование действительности человеком не приобретает характера самодвижущего и само себя побуждающего целого. Во-вторых, это положение о том, что в мышлении, как общественно-историческом, так и индивидуальном, идеально воспроизводятся и развиваются общественные отношения породившего его социального организма.

По нашему мнению, рядоположность этих положений состоит в том, что до сих пор остаются неуясненными природа общественных, главным образом производственных отношений, источник их рождения и генезис, их отношение к предметному содержанию практики и т. д. В конечном счете вопрос сводится к следующему: выражают ли производственные, а вслед за ними и все прочие общественные отношения то объективное содержание, которое осваивается ими в процессе производства собственных условий существования, выражают ли они законы и способы формирования вещей, вещные или предметные структуры, содержание и смысл, которые человек превращает в свой способ деятельности, в собственное содержание? Решение или конкретное понимание всех этих вопросов имеет самое прямое отношение к пониманию природы всеобщих категорий мышления, изучаемых материалистической диалектикой.

В основополагающем указании К. Маркса об изменении производственных и всех общественных отношений вслед за коренными изменениями производительных сил усматривается генетическая связь между ними. Таким образом, общественные отношения в итоге синтезируют в себе всеобщее содержание и смысл всего того, что освоено человеком (обществом) в данную эпоху, превращают их в смысл отношения человека к человеку, а также отношения классов, социальных групп и т. д. друг к другу.

Дело, по-видимому, в том, что каждый новый пласт действительности, открываемый общественно-исторической практикой, оказывается одновременно определенным формированием и самого человека и отношения человека к человеку. К. Маркс писал, что «в качестве

первой великой производительной силы выступает сама община»¹. Это исторически первое, исходное совпадение производительных сил и производственных отношений. На первоначальном рубеже скудость освоенных человеком внешних природных сил не позволяла ему разграничивать предметное содержание деятельности и отношения индивидов друг к другу. Главной производительной силой (т. е. освоенным человеком предметным содержанием) были сами же индивиды и их общинно-родовые отношения. Отношения воспроизводства, господствовавшие у животных, изменены и преобразованы в первичные общественные отношения. Они же выступали и главной производительной силой. Первобытное общество — это не практическое освоение и открытие производительных возможностей отдельных самостоятельных индивидов, а открытие и преобразование их стадной сращенности как некоего сложного, но единого организма, как общественной производительной силы. Индивиды представляли собой некие органы этого единого «тела».

Но в отличие от сложных организмов, вроде «общественных насекомых» или стада обезьян, у которых разделение функций между особями задано генетически, зафиксировано в их теле как особая телесная функция, общественность человеческого стада не дана в форме телесно организованной структуры. Она существует как общественная организация, которая не передается от поколения к поколению в качестве биологической наследственности. Уже в первобытном обществе индивиды объединены социальными узами, хотя по своему смыслу эти узы носят еще природный, биологический (стадный) характер. Производительная возможность социальной организации, построенной еще по типу и смыслу стадной организации, составляет то первое содержание, объективная сила которого воплотилась в общинно-родовом строе.

В исторически первой форме собственности практически освоенное предметное содержание (стадная организация как производительная сила) получает прямое выражение. То обстоятельство, что мы первобытную спаянность индивидов в роде выводим из неразвитости производительных сил, еще конкретно не объясняет,

¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 485.

какая именно объективная сила, ставшая достоянием людей, легла в основу этой общественной формы. В неразвитой и абстрактной форме одно и то же предметное содержание выполняет одновременно две функции — производительных сил и производственных отношений; функции средства практического освоения действительности и функции взаимного связывания и увязывания выполняемых индивидами действий в процессе их жизнедеятельности.

Способ деятельности, который сложился в процессе освоения действительности, на каждом уровне общественного развития служит одновременно способом как совместного отношения индивидов к миру объектов (их изменения и преобразования), так и их отношения друг к другу. На неразвитом уровне эти способы оказываются даже неразличимыми. Отношение общины к земле, природным условиям как своей собственности есть одновременно практическое их использование. Деятельность по освоению природы и отношение к ней как собственности совпадают. Общественные отношения в этом смысле есть всеобщий для данного уровня практического освоения действительности способ деятельности, который снимает в общественном виде смысл открытой им объективной силы.

Только в более развитых и сложных формах общественной организации, особенно при зрелом капитализме, можно обнаружить обособленное в некую самостоятельную сферу, отчужденное от самих индивидов существование общественных отношений, развитых в многообразную систему. В развитой форме их первоначальное предметное содержание и смысл усмотреть, естественно, уже трудно. В общественных отношениях с каждым крупным достижением общества, в каждой общественно-экономической формации такое преобразованное содержание все больше приобретает всеобщий характер, причем возрастание всеобщности не является количественным. Каждая общественная формация есть качественная ступень данной всеобщности, ее конкретная форма. Форма всеобщности всегда существует как определенное, особенное отношение, выражающее отношение субъекта к объекту и коренным образом изменяющее свое содержание с переходом от одной общественно-экономической формации к другой. Только при таком подходе к природе общественных отношений снимается их

олкование как лишь координирующих и субординирующих связей.

Социальные отношения, если они построены по смыслу определенного предметного содержания, превращают конечную и ограниченную форму последнего во всеобщую для данной исторической эпохи форму развития. Так получается потому, что предметное содержание, трансформированное в общественные отношения, освобождается от своей сращенности с вещами, предметными структурами. Оно функционирует в социальном мире как принцип человеческих отношений, всеобщий принцип формирования вещей человеком и формирования его самого — его потребностей, мотивов, целей и способностей. Следовательно, предметное содержание, трансформировавшееся в форму общественных отношений, становится также принципом формирования мира идеального, духовного производства.

Идеальная форма есть новый уровень развития предметного содержания, доведения его до качественно иного типа всеобщности социального. Именно в ней (идеальной форме), во-первых, завершается формирование объективной силы в качестве субъективной и субъектной, в ней субстанция оформляется как субъект. Во-вторых, мир идеальных образований, мышления человека, воспроизводя и развивая систему общественных отношений, фиксирует и развивает объективное содержание, его всеобщие определенности как форму и способ мышления, освоения и преобразования содержания любого частного объекта. Объективно всеобщее, освоенное практикой, трансформируется здесь во всеобщую логическую схему мышления. Категории мышления отражают всеобщие определенности общественных отношений, их конкретно-историческое содержание; они фиксируют и обобщают содержание на определенном уровне освоения объективной реальности.

Если общественные отношения мы понимаем как всеобщий способ деятельности, освоения и практического преобразования действительности той или иной общественно-экономической формации, то система философских категорий выступает в данном смысле всеобщим способом освоения и преобразования содержания любого возможного объекта, являясь идеальной формой предметно-практической деятельности; категории философии тем самым выражают и развивают всеобщие определенности

формирования любого объекта. Этим деятельностным характером единственно и возможно объяснить активность форм мышления, категорий и в то же время их объективную предметную содержательность, то, что они в силу своей исторической синтезированной оказываются адекватными всеобщим определенностям всех объектов, которые осваиваются в практике и познании впервые.

Если содержание и конкретно-исторический характер мышления определяются основным смыслом общественных (прежде всего производственных) отношений, то как этот смысл получает дифференциацию в различных категориальных определениях? Ведь до сих пор мы акцентировали внимание на едином общем содержании или смысле конкретных отношений, на необходимости угадать и усмотреть их всеобщее содержание. Нужно еще раз подчеркнуть, что всеобщие определенности действительности, прежде чем получить в мышлении отчетливую форму категориальной связи или вообще логической необходимости, должны неизбежно получить ту или иную ясно выраженную характеристику как формы движения общественных отношений. Такая выраженность на практике означает не что иное, как достаточно развитую обособленность. В противном случае прямо усмотреть в предметной структуре ее всеобщность невозможно.

Содержание категории материи, например, в смысле объективности всей той реальности, которая так или иначе открыта общественной практикой, имеет ряд основных ступеней в различные исторические эпохи, выражает этот освоенный аспект действительности. Это содержание проходит в своем развитии ряд исторических ступеней, определяемых в конечном счете историческими типами практики. Для античности, например, всякая объективность означала вещественность, вещественную стихию. При этом вещественность понималась не в механическом смысле.

Объективность вообще открывается человеком лишь на том уровне его чувственно-практической деятельности, когда она по преимуществу представляет собой преобразование природы вещей, их существенную переделку. Исторически это скорее всего соответствует переходу от собирательного и охотничьего образа жизни к первым формам настоящего производства — примитивному мотыжному земледелию и пастбищному скотоводству. Это

есть начало в собственном смысле производства самих вещей. Человек здесь впервые, еще неосознанно, начинает создавать новые виды растений и породы животных.

Только на уровне деятельности по систематическому преобразованию природы вещей, по созданию самих вещей человек практически сталкивается с их не зависимой от него природой, бытием самим по себе. Указывая на эту особенность, Гегель писал, что животное относится к природе, к вещам природы, как к чему-то ничтожному самому по себе, потому что оно, потребляя их, лишь уничтожает. Самодовлеющее значение телесной стихии, значимость вещи самой по себе необходимо должны определить понимание материальности именно как телесности, ибо никакого другого содержания общество того времени еще не знает. Сами общественные отношения между людьми, прежде всего между рабовладельцами и рабами, построены по типу вещественных отношений. Раб в качестве производительной силы ценен для этого общества еще только как живое действующее тело.

Объективная действительность усвоена и присвоена человеком в полной мере лишь тогда, когда основные отношения между людьми построены по типу всеобщих отношений, присущих самой объективной действительности, когда человек производит по схемам всеобщих форм бытия и трансформирует последние в свою социальную действительность. Только тогда эти отношения становятся привычными, понятными, естественными и даже единственно возможными для общественного сознания. Общественные отношения в сфере материального производства есть в этом смысле первая, т. е. исходная общественно-историческая форма синтеза, при том еще не идеальная, а практическая форма синтеза, преобразования всеобщего предметного содержания в социально-историческое содержание.

Рассмотрение мышления в античной философии даже у самого последовательного идеалиста — Платона — показывает, насколько его идея еще отягощена вещественным содержанием. Как показал А. Ф. Лосев², Платон не знает идеи в современном смысле — как чисто логической абстракции. Идеи для него имеют только пласти-

² См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.

ческий характер. Если идея и есть обобщение, то она является таковой лишь в виде обобщенной вещи, осуществленного в вещи ее принципа. Она выступает как смысловое содержание, принцип конструирования самой вещи. Поэтому в самой своей предельной обобщенности она существует как идеальная вещь, в которой лучше всего просвечивает ее идея. Первоначальные абстракции вообще производятся в качестве телесных вещей, даже если производятся в голове идеально. Говоря о вплетенности мышления первобытных людей в материальную деятельность и общение, К. Маркс и Ф. Энгельс имеют в виду именно эту первоначальную степень. Эта особенность, по-видимому, состоит в том, что мышление, идеальное, разумеется, уже функционируют, но они настолько «предметны», «вещественны» по содержанию, что могут существовать и быть реализованы только вещественным же образом.

Особенно наглядно это обстоятельство отражено в первых натурфилософских концепциях. Всеобщее, которое существует в виде конкретной простейшей вещи, переходит во все другие вещи путем соединения и разложения и из этого многообразия снова возвращается к себе. Вода, земля, воздух, огонь — все это не просто вещи, а первые формы абстракции и выделения всеобщего как основания всего многообразия. Первичный уклад жизни, вся система отношений, составляющих бытие людей, все указывает на вещественность всего и вся. Поэтому и идеальное начинается в форме вещественных представлений. Так, Демокрит учил, что психическое состоит из особых атомов и что идеальный образ в голове рождается посредством истечения от предметов тонкой внешней оболочки и воздействия ее на наши органы чувств. Идеальное, таким образом, трактовалось как особое проявление вещественного. Это, можно сказать, первая историческая ступень осознания и открытия идеального.

Трудность осознания общественно-практической природы категорий обусловлена их всеобщностью. Когда речь идет об отражении в сознании какого-то конкретного фрагмента действительности, не трудно понять опосредованность этого отражения практикой. Но категории — не частные явления. Они охватывают всеобщие отношения как в объективном мире природы, так и в человеческой деятельности. Когда речь идет о них, о все-

общих сущностях, они должны предстать перед человеческим сознанием как всеобщие определенности самих общественных отношений. То, что выявлено, обнаружено практикой, в своем всеобщем содержании реализуется лишь в общественных отношениях. Нам думается, что такая первичная всеобщая определенность, как материальность всей действительности, обнаруживается общественной практикой, осваивается и преобразуется в материальность общественных производственных отношений исторически. И каждый исторический уровень практики выражает и синтезирует тот или иной существенный аспект материальности или объективности. Вещественность (причем в виде живой телесности) и есть такой аспект материальности, который в начале истории открывает практика рабовладельческого общества. Даже космические тела и весь космос здесь в большинстве случаев рассматривают как живое тело, гармонически развитое одушевленное тело, пронизанное мировой душой и разумом. Каким бы наивным и ненаучным ни казалось это понимание европейскому научному сознанию в более позднее время, от отождествления материальности с вещественностью не сумела освободиться и последующая история, включая эпоху капитализма. При этом в характере ведущих производственных отношений в каждой последующей общественно-экономической формации фиксируется, синтезируется именно определенного рода вещественность и ее общественно-историческая значимость. Вещный характер общественных отношений или, точнее, их вещный смысл выражается прежде всего в отношении к основному производителю, который, по словам Маркса, в докапиталистическую эпоху составлял лишь часть или принадлежность условий производства. Чем ближе исторические формы производства подходят к капиталистическому, тем в большей мере эта вещественность приобретает в глазах людей черты механизма, вещества в механистическом понимании.

Поскольку в античную эпоху вещественность больше понималась как живая телесность, которая в своих круговращениях постоянно остается одной и той же, то это приводило к тому, что античной мысли в большинстве случаев удавалось охватывать целостность, целое, но целое всегда внутренне уравновешенное, законченное, при всем его динамизме и превращениях. Поэтому внутреннее самодовление целостной вещи, тождественность веще-

ственного с самим собой или, говоря иначе, выражение смысла одного рода вещественности в другом, что можно видеть во внутренней организованности, согласованности, гармонии, ритме, равновесии и т. д.,— все это характеристики материальности только в плане вещественности.

Этими чертами отличались античная рабовладельческая демократия и в наибольшей степени — древнегреческие города-государства (полисы). Внутри этих миниатюрных государств с неразвитыми, только еще намечающимися формами общественного разделения труда имели место лишь первые намеки на обособление духовного производства от материального. Различные ремесла, которые позже составили сферу «чистого» искусства, еще рассматривались — и в действительности так оно и было — как виды материального производства. Формирующиеся как самостоятельные области человеческой деятельности наука, искусство и тем более мораль, ее нормы и принципы — все выводятся из всеобщих телесных отношений, т. е. из внутренней организации, гармонии и порядка в космосе, который выступает в сознании первообразом, мерилom и объективным образцом для их государственного и общественного устройства, а также — и вследствие этого — и внутренней организации каждого индивидуума. Душевные силы индивида — его мысли, аффекты, добродетель и т. д. — должны занять именно то место в его внутреннем мире, какое им предусмотрено в космическом порядке. Хотя греческие мыслители совершенно по-разному толковали о содержании и месте этих сил как в космосе, так и в индивиде, понимание этих сил в индивиде как вещественных стремлений и стихий во всех своих вариациях свойственно всем мыслителям, как материалистам, так и идеалистам. Притом идеалисты (и в особенности Платон), поскольку идеальное они мыслили как состоящее из особо тонко организованной материи, к этим стихиям относили и богов.

Особенность этой эпохи, вытекающей из сложившегося объективно-исторического бытия, состояла в том, что люди могли мыслить нечто, воображать, представлять, производить их обобщенные, отвлеченные образы только и исключительно в виде наиболее совершенной (в смысле обобщенности) телесной формы или телесной конструкции, телесной структуры и организованности. Наиболее совершенной и характерной для античного мышления

особенностью, как справедливо отмечает А. Ф. Лосев³, является скульптура. Поэтому, по его мнению, эту особенность можно назвать скульптурной, или статуарной. Отношение рабовладельца к рабу есть по своему смыслу отношение к полезной вещи. Это отношение не предполагает, не видит в рабе ничего человеческого. Это неудивительно не только потому, что является выгодным рабовладельцу, ибо он заинтересован именно в таком отношении. Главным образом это происходит потому, что функция, которую при тех условиях выполнял раб, есть чисто вещественная функция, выявление имеющихся в нем естественной энергии, силы, возможностей. Более того, можно сказать, что само человеческое в ту эпоху тождественно живой телесности. Конечно, в различной градации. В более совершенном теле более всего человеческого. Сам рабовладелец и все свободные люди тоже в конечном счете являются живыми телами — активными или пассивными, с более или менее яркими проявлениями жизненных устремлений. Все в конечном счете подчинены всеобщему космическому порядку, являются рабами этого порядка, этой судьбы. В силу отсутствия обособленной духовной деятельности и обособленной деятельности индивидов вообще последние не представляют собой самостоятельной и своеобразной общественной силы, не являются субъектами какого-то своего обособленного бытия. Индивиды все еще принадлежат к естественным условиям производства. Естественными, природными они являются по своему происхождению и предназначению, хотя уже превращены в условия общественного развития.

О том, что общественные отношения в докапиталистических формах производства все еще организованы на основе природных отношений, Маркс упоминал многократно. «Во всех формах общества, где господствует земельная собственность, — писал он, — преобладают еще отношения, определяемые природой. В тех же формах общества, где господствует капитал, преобладает элемент, созданный обществом, историей»⁴.

Полное отсутствие обособления умственной деятельности от материально-производительной исключают воз-

³ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика) М., 1963, с. 50.

⁴ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 44.

возможность «чисто» мыслительных, «чисто» логических абстракций. Наиболее совершенное тело, т. е. наиболее пластически организованное, гармоничное, содержащее в себе строгую меру тела, и есть как в своей вещественной данности, так и в мыслях и представлениях людей наиболее обобщенное, синтезированное. Человек еще не знает обособленной от непосредственных действий и общения внутренне мыслительной, субъективной жизни. Разбираться в своих собственных мотивах, мыслях и чувствах, что является привычным для современного человека, еще не мог, не умел человек раннеклассического периода Греции. Тем более это относится к мифологическому мышлению.

Человеческая деятельность в раннюю пору родовых и общинных организаций и даже в классический период рабства была еще настолько неразвитой, что в ней практически не обнаруживается никаких признаков градации субъекта и объекта. В процессе освоения вещей субъект не только как индивид, но и как род, семья и община, в такой мере растворен в предметности или в условиях деятельности, что не способен отличить себя от них. Сама родовая организация построена на естественных отношениях самовоспроизводства, которые выступают как общественные отношения. В мифологии человек в такой степени поглощен внешним миром, его первоначальным восприятием и бессознательной переработкой в художественно-религиозной форме, что каких-либо следов рефлексии о самом человеке так мы не находим. Лишь в эпоху более развитого состояния общества, к которой можно отнести становящийся капитализм, когда социальность впервые начинает развиваться из предпосылок, созданных самой историей, а история впервые здесь начинает создавать свою собственную предпосылку, происходит постепенное практическое отграничение материального и вещественного. Прежде чем общественное сознание, в том числе и теоретическая мысль, могли зафиксировать такую абстракцию бессознательно или осознанно, она (эта абстракция) должна быть произведена в развитии общественных форм и практики. Чтобы отделить материальность как более всеобщую категорию от ее особенной формы проявления, необходимо сначала на деле открыть и освоить ее и сделать «практически истинной» формой социальной действительности. Чем менее развитыми являются общественные формы, тем больше

категории, и в особенности наиболее всеобщие категории, могут быть мыслимы в их особенном содержании. Выявление их всеобщего содержания совершает только развитие самих общественных отношений.

Возникновение общества, социальной формы материальных процессов следует понимать как выявление всеобщей универсальной формы материального, материальной действительности, материи. При этом данное выявление проходит целую историю становления. И пока происходит это становление всеобщей формы материи, в лоне этого становления в качестве социального образования возникают, воспроизводятся и синтезируются ее особенные формы. История вбирает в себя и придает новую форму существования этим особенным формам, отводит им место, соответствующее их объективной мере.

Всякое стремление мыслить или попытка представить более высокую, более всеобщую форму материального, чем общество, является результатом понимания социального лишь как одной из особенных его форм. Конечно, социальное есть одна из особенных форм материального, но это такое особенное, которое вбирает и развивает в себе, в своих рамках, в своем развитии все намеки и потенции всей остальной действительности. Это означает, что поскольку возникла всеобщая форма, то дальнейшее бесконечное развитие может произойти только в лоне этой всеобщности, в виде конечных форм этой в принципе бесконечной реальности.

К проблеме связи всеобщих категорий мышления, каковыми выступают философские категории, и общественных отношений самое прямое отношение имеют как общие тезисы Маркса о практике как субстанции мышления, так и в особенности его фундаментальные положения об историческом возникновении и развитии экономических категорий. «Как вообще во всякой исторической, социальной науке, при рассмотрении поступательного движения экономических категорий нужно постоянно иметь в виду, что как в действительности, так и в голове субъект — здесь у нас современное буржуазное общество — есть нечто данное и что категории выражают поэтому формы наличного бытия, определения существования, часто только отдельные стороны этого определенного общества, этого субъекта, и что оно поэтому *также и для науки* начинается отнюдь не там только, где речь идет о нем *как таковом*. Это соображение следует иметь

в виду, потому что оно сразу же дает решающие указания относительно расчленения предмета»⁵.

Наука в целом (как естествознание, так и обществознание), будучи результатом, духовной квинтэссенцией производства, является особой сферой мышления. Наука, следовательно, носит целиком социальный характер. Это общеизвестно. Поэтому приведенная выше оговорка Маркса о «социальной науке» не отрицает социальной природы всякой науки, но только подчеркивает подвижный, изменчивый характер предмета социальных наук. Что касается философии, то ее предметом выступает не та или иная сторона «определенного общества» и не то или иное конкретное общество во всей его целостности. Ее предметом выступает в определенном смысле общество в его историческом развитии, в его меняющемся отношении ко всей природе. Иначе говоря, ее предметом является отношение субъекта к объекту, человеческая общественная практика, включающая в себя и порождающая в себе отношение мышления к бытию. «Наличные формы бытия», «определения существования» общества как исторически развивающегося субъекта есть не что иное, как выделившиеся и так или иначе обособившиеся общественные отношения. Маркс часто называет категориями буржуазного общества меновую стоимость, капитал, прибавочную стоимость, деньги, прибыль и т. д., т. е. не только мысленный образ этих реальных отношений, но и сами эти реальные отношения. Ибо для Маркса категории сплошь и рядом суть реально образовавшиеся формы бытия, а не только их логические выражения. Для Маркса мышление не может образовать никакой логической формы, которая не имела бы в действительности своего коррелята. Поэтому абстракция совершается прежде всего в самой социальной действительности, а потом только она совершается в голове.

Вопреки устоявшимся в логике представлениям и явно имея в виду их, Маркс многократно предупреждал, что самые общие абстрактные категории не суть результаты того, что мы, мысленно сопоставляя известный класс явлений, просто нашли их самое общее выражение, фиксирующее самый общий, всем им присущий признак. Философские категории поэтому в каждую эпоху выражают

⁵ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 43.

всеобщие определенности конкретного субъекта, которые возникают, выделяются более или менее выпукло и «зреют» по мере развития, дифференциации этого субъекта — общества на конкретных этапах его становления.

Блестящий пример анализа Марксом исторического возникновения категорий труда, меновой стоимости, земельной ренты и т. д. показывает, каким образом происходит образование всеобщего и конкретно-исторического содержания категорий. Представление о труде вообще является весьма древним, отмечает Маркс. Но образование абстрактного понятия труда как простейшей категории Маркс относит к зрелому периоду капиталистического производства, когда существует достаточно развитая совокупность конкретных видов труда. Во всех прежних способах производства один какой-нибудь вид труда, например земледельческий, являлся определяющим и придавал соответствующий ему характер всем остальным видам. Капитализм постепенно превращает все виды труда в разновидность промышленного труда. Развитая система разделения труда при капитализме, когда товарный обмен становится всеохватывающим, приводит к тому, что целью производства выступает производство абстрактного богатства, богатства как такового. Если раньше богатство создавалось в той или иной натуральной форме как вещественное богатство, то теперь впервые находится невещественная, «нетленная» и в этом смысле абсолютная форма богатства. Даже деньги как опредмеченная меновая стоимость оказываются тесными для текучей динамичной сущности этого богатства. Это богатство — постоянно переходящая из одной формы в другую меновая стоимость, ставшая капиталом, который может сохранить себя только посредством непрерывного самовозрастания. Богатство как исторически накопленный труд в его конкретной форме здесь достигает своей всеобщности как средство эксплуатации, ибо любой товар может стать и становится его мимолетной формой существования. Любой вид труда в этом смысле становится трудом, производящим абстрактное богатство, а следовательно, трудом вообще. Только при таких условиях впервые возникает безразличие к определенности труда, так как он выступает как труд вообще.

Но это лишь одна сторона дела. Категория труда в его всеобщности образуется, с другой стороны, тем, что толь-

ко при такой развитой совокупности видов труда создаются условия, позволяющие индивидам легко переходить от одного вида труда к другим, начинает исчезать та более ранняя сращенность индивида с определенным трудом, которой характеризуются средние века.

Таким образом, по мере развития социальности и форм общения становление наиболее абстрактных категорий происходит в направлении отвлечения от частного, особенного содержания и приобретения ими статуса конкретно-всеобщей мыслительной формы.

III. Категории в контексте культуры

Проблема категорий занимала значительное место в большинстве философских учений прошлого. Характер последних определял и соответствующее истолкование категорий — в материалистическом или идеалистическом духе, в плане сенсуализма или рационализма, как созерцательных или деятельностных форм освоения мира и т. д. Однако как бы разнообразны ни были все истолкования категорий, им были присущи некоторые общие основные черты.

Во-первых, категории трактовались преимущественно в плане познания. Познание рассматривалось как общая основа становления и функционирования категорий, которые вследствие этого понимались как логические категории, как формы познания или сложившегося знания и т. д., хотя здесь на первый план выдвигались те или иные их аспекты, в зависимости от того, видели ли в них роды высказывания о бытии (Аристотель), формы синтеза чувственных данных (Кант), формы наглядности или созерцания (Шеллинг), логические формы мышления (Гегель).

Во-вторых, исследование ограничивалось анализом философских категорий, т. е. тех форм познания, которые приобрели относительную самостоятельность в философии как форме общественного сознания. Причем сама «чистота» этих форм была исторически относительной, поскольку философия не сразу, не вдруг отчленилась от других областей знания и выступала в большей или меньшей сращенности с ними. Вследствие этого в сферу

философского анализа попадали нередко и категории специальных наук, особенно тех, которые в ту или иную эпоху играли доминирующую роль, как, например, классическая механика XVII—XVIII вв. Последняя в значительной степени определяла облик механистического материализма этого времени. Категории же массовой жизнедеятельности и массового сознания, изучаемые сейчас в межкультурных исследованиях, в генетической психологии и т. п., находились за пределами философской рефлексии, хотя они составляют значительные и фундаментальные пласты категориального членения и синтеза мира и являются ступеньками выделения человека из мира как в филогенезе, так и в онтогенезе.

В-третьих, роль философских категорий сводилась к их функции в познавательной деятельности и распространялась на осмысление самого познания, искусства, религии, мифологии, в целом — на постижение различных форм духовной культуры. Материальная культура как основание категорий философии и как сфера их применения оставалась за пределами их действия.

Все эти особенности истолкования категорий в домарксистской философии составляли его специфическую ограниченность. Они в конечном счете базировались на непонимании роли материально-практической деятельности и материальной культуры в целом в становлении и развитии духовной культуры, к которой относятся познание и философия с ее категориями.

Создание диалектического и исторического материализма, в которых практическая жизнедеятельность приобрела фундаментальное значение, сняло указанную ограниченность. Введение в философию принципа практики в его материалистическом истолковании позволило расширить анализ категорий до их практически-материальных корней или оснований, понять, что категории философии вырабатываются в сфере не только духовной, но и материальной культуры.

С другой стороны, поскольку практическая деятельность протекает не только в формах, фиксируемых категориями философии или специальных наук, но и в более конкретных определенностях, это открыло перспективу для исследования первоначальных или первичных категорий, которые были «ступеньками выделения» человека из природы, появившимися задолго до возникновения логических категорий. Иными словами, стало возможным

генетически и структурно связать категории философии как предельно общий синтез всей культуры через ряд иных типов категорий с первоначальными формами категоризации действительности и укоренить их в последней. Наконец, расширились и углубились функции самих категорий: не перестав быть средствами осмысления явлений духовной культуры, они стали способом философского постижения материальной культуры и тем самым — культуры в целом.

Все функции категорий свелись к двум основным функциям — познавательной и практической — в соответствии с двумя основными видами человеческой деятельности. Это нашло четкое выражение в известном положении В. И. Ленина: «Перед человеком *сеть* явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею»¹. Категории здесь предстают и как ступени выделения человека из природы, и одновременно как средства, помогающие такому выделению. Причем подчеркивается двоякая функция категорий — познавательная и практическая. Последняя представлена понятием «овладение», которое равнозначно подчинению, покорению природы власти человека.

Формирование этих ступеней и средств происходит в том же процессе, в котором осуществляется рождение культуры, т. е. «второй природы». Последняя не преднаходится человеком, а искусственно создается. Взятое в совокупном виде, указанное выделение человека из природы и есть созидание культуры. Поскольку же совокупность категорий, не исчерпывая «суммы культуры», выполняет важную роль средств и ступеней очеловечивания природы, то возникает существенный вопрос о месте и значении категорий в культурно-историческом процессе, об их специфическом отношении к нему, в общем вопрос о *категориях в контексте культуры*.

Если бы культура, возникающая в процессе выделения человека из природы, сводилась к категориям как ступеням и средствам этого выделения, то никакой проблемы не было бы. Но в действительности культура — это

¹ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т 29, с. 85.

злый человеческий мир, отличный от мира природы, потому она — крайне многостороннее образование, бъективная и духовная реальность со множеством определенностей. Разумеется, само это множество находится единстве; но последнее всегда разное в зависимости от эго, с какой точки зрения рассматривать культуру. Выделяется материальная и духовная культура, эстетическая, нравственная, философская, культура потребностей, производства и т. д. Эти различные культуры — как бы феры культуры в целом. Каждую из них можно изучать как относительно самостоятельное явление, но до известной границы, поскольку все они связаны друг с другом и в конечном счете несамостоятельны.

Что касается культуры в целом (аналогия ее — «мир в целом»), то ее категориальные определенности тоже разнообразны, но и едины; единство будет различным в зависимости от того, на какую проблему сориентировано изучение культуры. Так, она будет одной при ориентации на изучение ее как результата деятельности (это будет тело культуры, культура как объект). Иной она будет, если рассматривать культуру как процесс и т. д. Существующие многочисленные определения культуры, если отбросить их теологические, идеалистические или метафизические варианты, собственно все верны в каком-то отношении, в плане изучения той или иной проблемы.

Наша задача состоит не в том, чтобы найти некоторое абсолютное определение культуры, а в том, чтобы рассмотреть ее с точки зрения категорий. Иначе говоря, мы должны сориентировать культуру на теорию категорий.

Возникает вопрос, как осуществить такую ориентацию? Очевидно, следует исходить из каких-либо существенных определенностей категорий, а для этого необходимо знание, что такое категории и каковы их основные функции. Анализ различных типов категорий и их содержания показывает, что они — отвлеченные от действительности и зафиксированные в словах или текстах определенности, к которым относятся группы объектов или аспекты всей действительности и которые служат средствами их членения и синтеза. Данная дефиниция носит общий характер, выражает как те категории, которые относятся к изолированным объектам (вещам, событиям и т. д.), так и те, которые соответствуют аспектам или формам бытия всей действительности (что характер-

но для философских категорий). Под нее подходят любые категории — философские, специально-научные, категории, применяемые в экспериментах генетическими психологами, и т. д.

Как видно из определения, членение и синтезирование объектов или «мира в целом» есть основные функции категорий. Вообще категории в сложном организме культуры выполняют много функций. Мы привели уже деление их на практическую и познавательную функции. В них в свою очередь выделяются мировоззренческая, регулятивная, методологическая функции. В последней в соответствии с основными структурными частями диалектического материализма качественно различаются теоретико-познавательная и логическая функции категорий. При этом в зависимости от цели и задачи, поставленной исследователем или практическим деятелем, имеют место та или иная из названных функций или определенные их сочетания.

Но в целом наличие одной из функций может не предполагать другую, так что они относительны и как бы отделены от основного ядра или содержания категорий, «присоединяясь» к ним или актуализируясь в них в связи с характером познавательной или практической ситуации. От них принципиально отличаются членение и синтезирование как функции категорий, которые принадлежат к самой их сущности; категория как таковая без них вообще не существует, и если данные функции от нее отделить, то категория теряет свой характер, становится понятием. В этом смысле мы называем членение и синтезирование основными функциями категорий.

Свойство категорий, которое позволяет осуществлять эти функции, есть их общность или всеобщность. Так, «цветовые категории» (Лурия) имеют определенную степень общности, что позволяет подводить под них группы предметов определенного цвета. Такое положение, с одной стороны, соединяет предметы в группы, а с другой — отделяет их или отличает одну их группу от другой. Аналогично обстоит дело и с другими категориями.

В различных типах категорий общее предстает в специфической форме: с одной стороны, в качестве суммирования одинаковых признаков категоризируемых вещей, что дает общее в номиналистическом смысле; с другой стороны, общее выступает в качестве целого в том понимании, которое мы находим еще у Аристотеля: «Общее

есть нечто целое, так как оно охватывает многое наподобие частей»². Если в первом (номиналистическом) смысле вещи, от которых абстрагируется общий признак, самостоятельны и изолированы, то во втором они находятся в связи и потому предстают как «части» некоторого целостного образования. Само общее — не то, что находится в каждой из «частей», а их связь, взаимозависимость, в которую они включены, хотя и могут существенно отличаться друг от друга.

Из многих типов категорий³ большинство основано на номиналистической форме общего и только два вида категорий воплощают в себе общее как целое. Это предметно-практические (или конкретно-действенные) и философские категории. Первый случай имеет место при объединении предметов в группу не по общему присущему им признаку, а потому, что они необходимы для выполнения некоторого трудового акта. Во втором случае категории выступают как способ членения и синтезирования действительности, рассматриваемой в качестве целого, имеющего множество атрибутов или форм существования (пространство, время, движение и т. д.).

При этом наглядно-действенные категории находятся на одной из низших ступеней их типологии, тогда как философские категории образуют их наиболее развитую форму. Оба вида предстают в качестве крайних полюсов названной типологии и выражают две основные формы конкретного в познании и освоении действительности — чувственно-конкретное и теоретически-конкретное.

Однако в какой бы форме ни выступала общность, она есть то свойство категорий, без которого они не могут существовать, поскольку на нем базируются их основные и производные функции. Именно на это обращает внимание В. И. Ленин в конспекте «Науки логики» Гегеля: «Категории логики,— пишет он,— суть *Abbreviaturen* * ...«бесконечной массы» «частностей внешнего существования и деятельности». В свою очередь эти категории *dieneη* ** людям на практике («в духовной выработке живого содержания, в создании мыслей и в обме-

² Аристотель. Физика. М., 1936, с. 5.

³ Подробнее о них см.: Булатов М. О. Типологія категорій.— Філософська думка, 1979, № 3, с. 49—60.

* сокращения.— Ред.

** служат.— Ред.

не ими»)»⁴. Поэтому ориентировать культуру на проблему категорий — это прежде всего установить ее отношение к общности как свойству категорий и к функциям, которые ею определяются.

Исходя из сказанного, в культуре следует выделить фундаментальную определенность, которой в рассматриваемом отношении еще не уделялось надлежащего внимания, а именно: культура есть реальное обобщение природы. Это обобщение предстает не в виде формальной абстракции от множества явлений, вещей и событий, а в качестве культурно-исторической силы, с помощью которой человек осваивает окружающий его мир, подчиняет себе природу.

Появление этой культурно-исторической силы объясняется тем, что на ранних стадиях истории человечества существовала несоизмеримость природных и человеческих сил. Первые значительно преобладали над вторыми. Огромное множество явлений и процессов, с которыми сталкивался человек, подавляли его еще слабо развитые технологические и иные способы освоения мира и воображение, вследствие чего первобытная мифология наполнена образами разнообразных чудовищ и страшилищ. На примере античной мифологии А. Ф. Лосев убедительно показал, как постепенно, по мере очеловечивания природы, в мифологическом сознании страшилища сменяются человекоподобными образами богов и героев. «Прежде всего преобразается вся природа, которая раньше была наполнена для человека такими страшными и непонятными силами... Человек, бежавший раньше от всемогущих и непонятных сил природы, теперь уже мог с ними померяться. Когда Зевс повелел Атланту, сыну титана Иапета, держать на своих плечах весь небесный свод, то уже и это надо было понимать как торжество идеи о полной соизмеримости и равномогущности человека и мира. Но Атлант все же еще сын титана, т. е. все еще сам является божеством, мощь которого мыслилась несравненно большей, чем мощь человека. Но вот теперь оказывается, что уже и Геракл перекладывает на свои плечи с плеч Атланта весь небесный свод и некоторое время держит его. До такой смелости и дерзания не могла доходить

⁴ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., 29, с. 82.

предыдущая эпоха, задавленная всякими медузами и химерами»⁵. Практическое обобщение дало возможность как в действительности, так и в сознании превратить природный хаос в космос в античном понимании этого слова, т. е. в природу, организованную и упорядоченную человеком.

Обобщение природы в культуре осуществляется на трех уровнях: предметном, технологическом, языковом. Кратко охарактеризуем эти уровни культурно-исторического процесса.

Известно, что любая вещь природы имеет практически неограниченное множество свойств или определенностей. История материальной культуры состоит в постепенном овладении этими свойствами, в их познании и умении использовать для удовлетворения материальных и духовных потребностей. К. Маркс писал: «Каждую полезную вещь, как, например, железо, бумагу и т. д., можно рассматривать с двух точек зрения: со стороны качества и со стороны количества. Каждая такая вещь есть совокупность многих свойств и поэтому может быть полезна различными своими сторонами. Открыть эти различные стороны, а следовательно, и многообразные способы употребления вещей, есть дело исторического развития»⁶.

Вовлечение вещей природы в сферу человеческой деятельности превращает их в социальные предметы, или предметы культуры. При этом происходит определенная метаморфоза, которая состоит в следующем. Многообразие свойств природных вещей позволяет делать из них множество различных предметов. Так, из дерева можно сделать жилье, предметы домашнего обихода и т. д. Однако, делая из одного и того же материала множество предметов, человек так или иначе распределяет наличные в нем свойства между этими предметами. В одном случае важной оказывается его прочность, в другом — цвет, рисунок и т. д. Вследствие этого каждый созданный предмет становится носителем не всех, а лишь некоторых свойств природной вещи. Как таковой, социально-культурный предмет становится частичной вещью, ограничен-

⁵ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, с. 73, 75.

⁶ Маркс К. Капитал, т. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 43—44.

ной в своих определенностях, т. е. абстрактным предметом. Таким образом, превращение вещи природы в названные предметы есть реальное абстрагирование в отличие от его идеальных форм. Аналогично можно сказать, что здесь происходит реальное обобщение, если под последним понимать обособление от вещей тех или иных свойств и их закрепление в каком-либо материале (в языковых или иных знаках или в определенном предмете). Описанное превращение происходит со всеми вещами природы, вовлекаемыми в сферу человеческой деятельности, и его результатом является предметный мир (или мир предметов), создаваемый человеком.

Как ни просты и обыденны указанные абстрагирование и обобщение, на них следует обратить особое внимание, поскольку они играют фундаментальную роль в истории культуры: построение ее без такого обобщения и отвлечения невозможно, отчасти потому, что человек не может сразу овладеть всеми свойствами и отношениями природы, отчасти потому, что он переделывает ее и, следовательно, не только в своем сознании, но и реально должен отходить от того, что ему дано, создавать предметы, не существующие в природе. Этот мир предметов составляет только первый уровень культуры как реального обобщения природы. Второй ее уровень, на котором обобщение становится более сложным и богатым по содержанию, составляют орудия труда и их совокупность — техника.

Орудие труда тоже есть предмет, сделанный человеком, и потому содержит в себе все те абстрагирования и обобщения, которые характеризуют предмет. Однако от других предметов оно отличается функцией — является средством переделки природы. С этой функцией связана дополнительная обобщенность, которая уже отмечалась в истории философской мысли. Так, Гегель писал, что *«средство выше, чем конечные цели внешней целесообразности; плуг нечто более достойное, нежели непосредственно те выгоды, которые доставляются им и служат целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные выгоды преходящи и забываются. Посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей»*⁷.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1972, т. 3, с. 200.

Очерченная здесь *функциональная обобщенность* орудий труда состоит в том, что с помощью одного и того же орудия можно сделать множество однородных предметов. Эта очевидная и на первый взгляд также обыденная особенность орудий труда сыграла колоссальную роль в истории человечества. Ведь если бы для производства каждого нового предмета необходимо было создавать новое орудие, подчинение, освоение природы стало бы невозможным. Отсюда видно, что отмеченная обобщенность орудий труда есть их реальная историческая сила.

Наконец, человеческая деятельность по освоению природы носит общественный характер, для ее осуществления необходимо общение людей. Общение осуществляется преимущественно посредством языка. В этой связи в философской и психологической литературе было развито положение, которое для рассматриваемой проблемы имеет первостепенное значение, а именно, что «общение есть обобщение». Это положение Л. С. Выготского в концентрированной форме выражает связь обобщения с общественными отношениями. Выработанное на основе материалов генетической психологии, оно было конкретизацией известных идей, которые высказывались в истории философской мысли. Анализируя мысль Гегеля о том, что постижение сущего есть превращение его во всеобщее, что единичное как таковое не может быть высказано, В. И. Ленин сформулировал общеполитическое положение, согласно которому «всякое слово (речь) уже *обобщает*» и что «чувства показывают реальность; мысль и слово — общее»⁸. Данный факт имеет место именно потому, что язык выступает как способ общения людей. В связи с этим обобщение в культурно-историческом процессе функционирует, так сказать, в двух направлениях. Во-первых, благодаря ему люди способны духовно-практически овладеть множеством разнообразных вещей и процессов, перевести их содержание в план представления и мышления. Во-вторых, обобщение делает возможным общественные отношения людей, обуславливает существование всей их совокупности или той, по словам К. Маркса, «*реальной коллективности*»⁹, которая исто-

⁸ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 246.

⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 118.

рически возникает из потребности подчинить природу человеку, овладеть ею практически и духовно. Таким образом, в этом плане обобщение опосредованно, через общественные отношения, является средством реального освоения природы.

Язык есть пограничное явление между материально-практической и духовной культурой как таковой, т. е. культурой, которая приобрела относительную самостоятельность вследствие отделения умственного труда от физического в условиях классового разделения общества. Как писал Э. Кассирер, «понятия языка стоят еще на грани между действием и рефлексией, между поведением и рассмотрением»¹⁰. Язык — высший синтез первого из названных уровней культуры, поскольку мы не переходим ко второму уровню или поскольку сама история на ранних ее стадиях не переходит к нему. Если Аристотель открывает логические категории, опираясь на язык и его формы, то это не случайно: философия исходит из данного синтеза материальной культуры, коренится в нем, хотя ее возникновение и не сводится к простому осознанию содержания мира, зафиксированного в языке, а есть его дальнейшее развитие и обобщение.

В языке как таковом собственно логические категории отсутствуют. Наличны лишь их корни — определенные связи конкретных данных, которые представлены в таких формах, как «есть», «потому что», «если, то», и т. д. Эти общие связи выступают не в самостоятельном виде, а соединяясь с тем или иным материалом. Философское мышление обособляет их от данного материала, делает предметом специального исследования и тем самым обобщает их, поднимает на более высокую ступень. Указанный процесс является отражением развития культуры.

Дело в том, что философия и вся ее категориальная структура возникают именно на основе раздвоения культуры на материально-практическую и духовную; она есть следствие такого раздвоения. Это находит выражение в основном принципе или основном вопросе философии: весь материальный, естественноисторический мир предстает как бытие или объективная действительность, а духовная жизнь — в виде «мышления», «сознания»

¹⁰ Cassirer E. Philosophie der Symbolischen Formen. Berlin, 1923, Bd. 1, S. 252.

и т. п. Единство бытия и сознания отражает единство материальной и духовной культуры, а вся философия является самым общим синтезом культуры как целого.

Таким образом, начиная с предметного мира и заканчивая философией, культура есть обобщение природы, поскольку речь идет о материальной культуре, и обобщение всей материальной и духовной действительности, поскольку речь идет о философии.

На основе всего сказанного выше можно сформулировать существенную зависимость между категориями и культурой: культура есть обобщение действительности, а категории — формы обобщения; следовательно, категории выступают формами культуры. Это значит, что категории — не только идеальное удвоение того или иного предметного содержания, но и формы или общие схемы материальной и духовной деятельности, без которых овладение природой и всей объективной действительностью невозможно. Как такие формы или схемы, категории предстают в качестве синтеза предметности, орудийности и социального общения, и только потому являются способами выделения человека из природы. Более того, категории выполняют аналогичную функцию и в дальнейшем историческом процессе. На ранних его стадиях отдельный человек не выделяется как самостоятельное существо из социальной среды. Выделение происходит с развитием общественных отношений, языка, разделения труда и т. д. Это вторичное, производное выделение тоже требует определенного категориального аппарата. Наконец, выделение из совокупной жизнедеятельности ее собственно духовных форм непосредственно связано с развитием категориального аппарата философии как формы общественного сознания.

Итак, связь категорий и культуры состоит не просто в том, что существует культура, а над нею надстраиваются те или иные категории. Их связь более органична: категории — внутренние формы культурно-исторического процесса.

Опираясь на проделанный нами анализ, можно связать с различными выделенными нами уровнями культуры разные типы категоризации действительности и соответствующие им категории. Их типология была предложена нами в упоминавшейся выше статье. Там были выделены следующие типы категоризации, т. е. членения и синтезирования действительности: первичная катего-

ризация или номинация; конкретно-действенная, а затем абстрактная категоризация; классификация; всеобщая категоризация единичных вещей; категоризация как членение всей действительности в качестве целого, резюмирующаяся в философских категориях, которые в свою очередь отличаются от рефлексивных определений и, далее, понятий. Вся эта последовательность делится на два цикла: от первичной до всеобщей категоризации единичных вещей и от последней — до понятия. При переходе от первого цикла ко второму характер категоризации качественно изменяется: членение вещей уступает место членению всего бытия.

При этом первые четыре типа категоризации связаны с собственно материальной культурой и ее синтезом в языке, а именно: номинация — с превращением вещей природы в предметы культуры, их наименованием и объединением в классы; конкретно-действенная категоризация — с орудийной деятельностью; с языком связаны классификации различных уровней, строящиеся в иерархию языковых категорий, что детально показано в работах Д. Брунера, согласно исследованиям которого основные свойства языка — категория и иерархия.

Следующие типы категоризации развиваются в сфере духовной культуры. Так, всеобщая категоризация единичных вещей классически представлена в аристотелевском учении о категориях, корни которого — в языке, граничной оболочке материальной культуры. Осознавая эти корни, Аристотель выделил новый тип категорий, не существующих в развитом виде в языке как таковом (то есть языке как феномене массовой жизнедеятельности). Понимание же категорий как форм членения действительности в качестве целого развивает, правда, на идеалистической основе, Гегель.

Такова общая взаимосвязь категорий с различными уровнями материальной и духовной культуры в синхронном срезе. Но культура развивается исторически, во времени, и это дает возможность ставить вопрос об историческом развитии категорий в ходе истории культуры. Так, несомненно, к самым ранним ее этапам относится *первичная категоризация* вещей. Подчеркнутый термин принадлежит Д. Брунеру. Под такой категоризацией он понимает выделение предметов из окружающего их фона с помощью слов или словосочетаний. Здесь наличие слов уже предполагается. Но этому термину можно придать

и иной смысл, понимать первичную категоризацию в филогенетическом смысле — когда выделение вещей из природы осуществляется в том же самом процессе, в каком возникают необходимые для этого слова.

Далее, к числу древнейших принадлежат конкретно-действенные категории, связанные с непосредственной орудийной деятельностью человека. По наблюдениям исследователей архаических культур, преобладающим в них является именно такой тип категорий. Это убедительно показал А. Р. Лурия в работе «Историческое развитие познавательных процессов».

Что касается языка, то одна из важнейших закономерностей его развития состоит в возрастании общности значений слов. История языка с этой точки зрения есть рост общностей, которые в совокупности и взаимоотношениях образуют иерархические категории. Предельной общности категории достигают на сравнительно поздних этапах развития культуры, когда происходит отделение умственного труда от физического, расщепление культуры на материальную и духовную, возникает философия как форма общественного сознания.

Таким образом, в связи с развитием культуры мы можем говорить о категориях не только в том смысле, что, появившись в определенную эпоху (например, в античности), они изменяют свое содержание в дальнейшем историческом процессе, но и в том, что существует определенная историческая тенденция, согласно которой можно на разных стадиях культуры выделить те или иные типы категорий как доминирующие. Наконец, если иметь в виду собственно философские категории, то изменяются не только их содержание, но и формы категориальных систем. Дело в том, что культура есть целостное образование, и адекватное выражение она находит не столько в отдельных категориях или их сумме, сколько в характерных способах их систематизации, в тех принципах и формах систем, в каких они являются частями некоторого целого.

Наглядно это можно видеть на примере европейской истории культуры. Так, специфической для античности была центрированная система категорий, описанная А. Ф. Лосевым на примере философии Платона, но очевидная и в иных учениях — Демократа, Эпикура, Аристотеля и др. Понятие центра было существенно важным и в иных, более конкретных составных частях философ-

ских учений древности. Так, оно является основным в космологии Аристотеля, в его физике и т. д. Можно построить определенную последовательность конкретизаций центра системы категорий Аристотеля (понятия «сущего») и, двигаясь от последнего, постепенно углубляться в самые фундаментальные уровни культуры. У Платона и Плотина роль такого центра выполняло понятие «единое», у Демокрита и Эпикура — «атом» и т. п. В конце античности, в философии Плотина была выдвинута идея о разных типах категорий и иерархическом их соотношении; эта идея стала доминирующей в средневековой культуре, что подробно показано А. Я. Гуревичем и другими авторами.

В новое время, особенно с конца XVIII в., характерной становится система, в которой категории выводятся одна из другой по законам диалектики. Каждая из форм этих систем в конечном счете связана с соответствующим типом культуры и ее фундаментальными чертами (иерархическим строением культуры в Средневековье, динамическим развитием ее в Новое время и т. п.).

Резюмируя сказанное, подчеркнем, что основные черты предложенной нами концепции категорий таковы. Культура есть прежде всего реальное обобщение природы. Это обобщение осуществляется на предметном, технологическом, языковом уровнях. Язык есть граничное явление между материальной и духовной культурой. Последняя является дальнейшим обобщением материальной и духовной жизнедеятельности и достигает предельного синтеза в философии. Категории — это формы обобщения, а значит, и внутренние формы культуры. С различными уровнями культуры связаны разные типы категоризации действительности, а с основными этапами ее истории — специфические типы категорий и формы их систем.

IV. Формы функционирования категории абсолютного в системе культуры

Проблема категориального раскрытия абсолютного в культурном развитии человека всегда имела существенное идейно-мировоззренческое значение. Не случайно важнейшие мировоззренческие ценности прошлого опре-

делялись относительно абсолютного, которое олицетворялось то в виде Судьбы (рок, фатум) или Мирового закона (Логос, Дао), то как мировая Мудрость (София, вечный мир идей) или жизненная сила (энтелехия, гнозис), то как Дух (бог, абсолютная идея) или вечная субстанция (Природа, материя) и т. д.

Более того, само мировоззрение как высший уровень систематизации знания конституируется через поиск и утверждение некоторых важнейших результатов познания и действия в статусе предельных и в этом смысле нацеленных на абсолютное ценностных образцов духовного и практического освоения мира. Тем самым мировоззрение выступает в определенном плане как форма осознания абсолютного, способ доведения некоторых конкретных результатов духовной и практической деятельности до их абсолютного «звучания» в качестве нормы, образца, идеала.

Мировоззренческие ориентиры такого рода всегда были предметом острой классовой борьбы, а в настоящее время тем более обнаруживают свою актуальную социально-классовую значимость в связи с противоборством мировой системы социализма с империализмом на международной арене. При всей универсальности, общечеловеческом масштабе и своего рода культурной инвариантности проблемы абсолютного, сквозь призму которой классовость преломляется в виде определенных аспектов раскрытия глобальных условий жизни человечества, она вполне естественно оказывается в фокусе идейной борьбы современности. Ведь ответственность за решение глобальных проблем оказывается по плечу лишь мировоззренческими системам прогрессивных социальных сил. Такое решение выступает своего рода идеологическим показателем социально-классовой репрезентации культурного и исторического прогресса человечества, показателем того, какие классы выражают идеалы всемирно-исторического прогресса. Выражением социального прогресса человечества выступают в настоящее время развитой социализм и его марксистско-ленинская идеология, в рамках которой оказывается возможным научное решение глобальных проблем, в том числе репрезентации абсолютных по своему месту в системе культурно-исторических свершений человека мировоззренческих ценностей.

Проблема абсолютного в культуре далеко выходит, таким образом, за пределы чисто академического интереса

и смыкается с актуальными вопросами идеологического осознания результатов всемирно-исторического развития. В исторических условиях становления коммунистической цивилизации проблема абсолютного выдвигается на передние рубежи мироотношения как олицетворение высших степеней свободы человеческого духа и деятельности, как выражение наиболее результативных перспектив и творческих свершений всемирной истории.

Между тем в современной философской литературе эта проблема анализируется в основном лишь в связи с вопросом об абсолютной и относительной истине. Но, как известно, абсолютная истина совпадает с объективной истиной, что предполагает раскрытие предметного, практически воплощенного тождества мышления и бытия. Тем самым оказывается необходимым учитывать историчность той предметности, которая ассоциирована с объективной истиной. А это снова ставит проблему возможности абсолютного в текучем потоке бытия. Иначе говоря, вопрос об абсолютной и относительной истине не исчерпывает проблемы абсолютного и относительного как категориальных структур бытия на всех уровнях его предметно-онтологической определенности и их идеально-гносеологического воспроизведения.

Обращение к данным естествознания также не дает адекватного раскрытия этой темы, поскольку в физическом аспекте абсолютное и относительное связаны с инвариантами и вариантами систем преобразований, а последние релятивизируют содержание указанных категорий. Ведь инвариантное в одной системе преобразований оказывается вариантным в другой. Более того, современное естественнонаучное познание утверждает относительное как норму проблемных ситуаций научного поиска и абсолютное — как предел или гносеологический идеал его конечного осуществления. В определенном смысле все развитие естествознания — это процесс релятивизации все более широких фрагментов бытия и его абстрактных характеристик.

Уже первым актом, в котором естествознание продемонстрировало свою суверенность по отношению к религии, т. е. в процессе коперниканского переворота во взглядах на строение мира, была раскрыта относительность понятия космологического центра, ликвидирован геоцентризм и связанная с ним идея исключительного (абсолютного) места человечества в мироздании.

С утверждением классической научной картины мира была провозглашена относительность движения (в смысле галилеевых преобразований). В XX в. с развитием релятивистской механики была доказана относительность пространства, времени, массы, а в дальнейшем, в рамках современной космологии — релятивность свойств конечного и бесконечного. В это же время на гребне революционной ломки представлений о субстанциональных основах явлений, связанной с развитием физики микромира, была раскрыта относительность самой субстанции как уровня самодетерминации природных процессов. «Сущность» вещей или «субстанция», — писал по этому поводу В. И. Ленин, — *тоже* относительны»¹.

Согласно идее так называемого субстрата каждая элементарная частица состоит из всех других элементарных частиц, а последние в свою очередь могут рассматриваться под углом зрения динамики порождения какой-либо одной частицы. Иначе говоря, тип субстратной единицы в мире элементарных частиц является динамически подвижным или эвентуально многоракурсным, раскрывающимся по-разному в различных отношениях и возможностях.

Раскрытие относительности субстанциональных основ явлений в современной физике породило и другую, тесно связанную с ней, ситуацию — установление феномена «относительности онтологии». Здесь имеется в виду прежде всего крах метафизического представления о наличии универсальных предметных областей у естественнонаучных теорий. Оказалось, что универсальность предметной области может быть научно раскрыта лишь на уровне соответствующих теорий, а математические структуры естественнонаучных теорий опредмечиваются на различных системах объектов, каждая из которых имеет локальный характер. В то же время ни одна предметная область не может быть исчерпывающе представлена одной теоретической схемой математической модели, но требует множества взаимодополнительных (иногда эквивалентных) описаний.

В свете идей относительности онтологии и самой субстанции² изменяется понятие физического мира. Если

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 277.

² В данном случае под субстанцией понимается конкретный субстрат явлений, поскольку материя, как показал В. И. Ленин, связы-

в классическом естествознании данное понятие совпадало с категорией универсума, т. е. всего существенного, то в современной науке это универсальное бытие не определяется только в рамках предметной области действия какой-либо одной системы физических закономерностей. В отличие от законов материалистической диалектики физические закономерности требуют поправки на локальность и относительность. Тем самым категория физического мира раскрывается под углом зрения анализа предельной сферы экстраполяции тех либо иных физических законов. А поскольку такая экстраполяция не может быть абсолютной, то оказываются возможными различные типы физической реальности и соответственно множество физических «миров» — от микро-, макро- и мегамира до различных возможных миров типа «черных дыр», ультрамикромира и фридмонов (частиц, характеризующихся неисчерпаемостью Вселенной) ³.

Симптоматично, что в современных космологических моделях мир предстает в виде «расширяющейся» или «пульсирующей» Вселенной. Ведь такие модели предполагают момент времени t , при котором $t=0$, т. е. момент возникновения Вселенной. Но это означает не возможность «творения» материи или вневременного бытия, а лишь наличие границы известной нам физической вселенной, наряду с которой существовали и существуют другие вселенные, находящиеся на разных стадиях космогенеза. Так в естествознание входит идея множественности миров и относительности возможных вселенных.

Примером физической реализации такой идеи относительных миров является концепция «мультивселенной» или так называемой «ветвящейся Вселенной», развитая в работах Х. Эверетта, Д. Уилера и Р. Грэхама. В рамках данной концепции мультивселенная — это суперпозиция состояний больших замкнутых систем, каждая компонента которой характеризует альтернативную «квантовую» вселенную. Причем среди всех этих «вселенных» мир, который ведет к возникновению человека, является выде-

ается в диалектическом материализме не только с сущностью, основой процессов, но и с объективной реальностью вообще независимо от уровня ее проявления.

³ О множественности физических миров см.: *Барашенков В. Эйнштейн и современное естественнонаучное мышление.* — Коммунист, 1980, № 4, с. 72.

ленным, абсолютным в том смысле, что его теоретическое представление совпадает с эмпирическими результатами наблюдений.

Иначе говоря, при всей генерализации категории относительного в современном естествознании открытие множественности возможных миров опосредованно ставит проблему абсолютного, ибо через ее сигнатуры можно маркировать наблюдаемую вселенную среди других миров, которые принципиально не могут иметь наблюдателя, т. е. привести к порождению жизни и разума. Это не значит, что без человека в природе не существует абсолютного. С точки зрения современного естествознания предикат абсолютности присущ, например, фундаментальным законам сохранения, константе скорости света, некоторым свойствам пространственно-временного континуума и т. д. Но в естественнонаучной сфере абсолютное проявляется локально, а в своей всеобщности и универсальности оно наиболее полно раскрывается относительно человека. Правда, человек здесь выступает не в качестве гносеологического субъекта, а объективно, как исторический продукт развития материи и ее социальной формы движения.

Косвенно, через сравнение естественнонаучной и социальной сфер действительности, становится понятным, что категория абсолютного ассоциирует высшие ранги реальности. Если относительное выступает как актуализация или реализация любой возможности, то абсолютное, предполагая «океан потенциального», определяется в нем лишь в направлении того развития, которое ведет к возникновению человека и «материков» его культуры. Здесь границу между «материковой» (развитой) реальностью и зыбкостью безмерной потенциальности «океана» возможных миров составляет водораздел между очеловеченной природой и дочеловеческой стихийностью мертвой природы, зазор между «ликом бытия» и «хаосом бездны» (типа «черных дыр» и других потенциальных физических миров). Более того, абсолютное даже превышает сферу реальности в том смысле, что приобщается к сфере долженствования.

Наконец, опосредованно через ситуацию множественности возможных миров в современном естествознании можно констатировать, что абсолютное требует особого времени, отличного от линейного хода временных процессов, который символизируется одновременностью вектора

перехода от прошлого к будущему. Ведь относительность нашего мира демонстрируется фактом расширения вселенной, т. е. одновекторным ее развитием от некоторого момента времени, когда $t=0$, к современному состоянию и будущему периоду «охлаждения». Поскольку такая линейность противоречит постулату вечности материи и ее пространственно-временных атрибутов, то можно утверждать относительность «расширяющегося мира» и возможность «ветвящейся Вселенной», в каждой «ветви» которой космогенез протекает в разных направлениях, фазах и системах отсчета времени. В данном смысле абсолютное оказывается присущим универсальной связи всех состояний развития материи, когда, пользуясь выражением одного из персонажей романа Анчарова «Самшитовый лес», «ничто не начинается с начала и не кончается концом».

Все эти условия абсолютности, к которым опосредованно приводит ситуация множественности миров, находят наиболее адекватное раскрытие через феномен человеческой культуры, но не в силу того, что абсолютное не имеет онтологического статуса в дочеловеческом мире, а лишь вследствие той меры всеобщности условий проявления абсолютного, которые оно получает в сфере социума и такой его подмодели, как культура.

Действительно, если абсолютное раскрывается универсально (относительно социальной формы движения материи), если оно предполагает высшие ранги реальности и особые типы протекания временных процессов, то культура составляет его подлинную экологию. Ведь культура в ее социально-классовой, исторической определенности — это «субстанция» человечности, которая характеризуется не только линейностью «стрелы времени», но и «кругами» раскрытия всеобщих (и в этом смысле повторяющихся) условий духовного и практического освоения мира, такой силой опредмечивания всех потенциальных ситуаций проявления реальности, которая способна онтологизировать самые смелые порождения духовного производства. Вот почему и донныне мифы Эллады возрождаются для нас в контурах небесных созвездий, демонстрируя реальность того «купола культуры», который объединяет современность с античностью как одного из исторических оснований развития цивилизации.

В культуре преодолевается разрыв между бытием

и значением, фактом и смыслом. Реальность предстает как воплощенная рациональность лучших целей человеческой деятельности, прогрессивных идеалов и ценностей многих поколений людей.

Культура реализует не только и не столько гносеологическое, сколько духовно-практическое, социальное отношение к действительности в самом широком смысле. Поэтому в ней возможен переход субъективного в объективное и наоборот. Соответственно может опредмечиваться перцептивное (психическое) время; следовательно, кроме линейного протекания временных процессов, характерных для физического бытия, культурное развитие актуализирует различные виды преобразований во времени. По отношению к этим преобразованиям обнаруживаются такие культурные инварианты, которые, перефразируя А. И. Герцена, как земная ось пронизывают весь массив мировой цивилизации. Так, в масштабе человеческой истории почти не изменяются некоторые виды орнаментов, связанные с солярными и другими символами архаических культур верхнего палеолита, а также некоторые фольклорно-мифологические сюжеты и образы, получившие статус культурных клише художественного творчества.

В истории культуры реализуются различные системы отсчета времени. Примером такой, отличной от линейного времени, системы отсчета временных актов может служить древнерусская культура, в которой прошедшее объявлялось «передним временем». «...В отличие от наших представлений о времени, располагающих будущее впереди нас, а прошлое — позади, — пишет академик Д. С. Лихачев, — средневековые русские представления о времени называли прошлые события «передними» и располагали время не эгоцентрически (относительно нас), а в едином, каждый раз своем ряду — от их начала до настоящего, «последнего» времени»⁴.

В средневековой культуре европейских народов существовали также различные провиденциальные системы отсчета времени, при которых настоящее рассматривалось как «истончение» будущего, «силовые линии» которого питают эпический размах традиции. Здесь, как свидетель-

⁴ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 215.

ствуют некоторые саги, время движется от предсказанного, фаталистически очерченного будущего к настоящему⁵.

В истории культуры обретают реальное звучание также различные временные масштабы. Так, для аграрных цивилизаций прошлого было свойственно предметное раскрытие циклического времени, прообразом которого служили круговороты земледелия, периодика времен года, циклы лунного и солнечного календаря, ритмы звездного неба. Это было замкнутое время, которое не характеризовалось сменой событий от прошлого к настоящему и будущему, а по существу совпадало с вечностью.

Изменение состояний носило иллюзорный характер, ибо было связано со сменой конкретных циклов событий в бесконечном повторении. На первый план здесь выступал всеобщий круговорот сущего, включающий души людей и ритмы звездных сфер. В силу этого тезис Еврипида: «Быть может жизнь — это смерть, а смерть — это жизнь» выходит за рамки поэтической метафоры. Время, таким образом, приобретало абсолютный характер и выступало как вечность в том несоизмеримом с конкретными отрезками настоящего, прошлого и будущего масштабе, который греки называли эон.

В позднеэллинистический период, с формированием христианства и его мировоззренческой модели мира, актуализировался другой временной масштаб — эсхатон, когда время заключалось в интервале между началом и концом мира в духе римской надгробной эпитафии: «Не был, был, никогда не будет».

С развитием цивилизации обретает предметный смысл временной масштаб небольшого отрезка настоящего времени — «миг», который может быть назван хрономом. Его репрезентует, например, знаменитая формула Гете: «Остановись, мгновенье, ты — прекрасно».

Соответственно указанным временным преобразованиям, видам систем отсчета времени и его различным масштабам в истории культуры реализуются различные типы времени. Кроме циклического и линейного времени, а также времени, проецированного на вечность или миг,

⁵ Соответственно, если герою суждено умереть, то это реально-предметно выражено на его лице и в его поведении (вплоть до возможности прощупывания тех мест, в которые будут нанесены раны). Здесь будущая смерть как бы существует в настоящем (см.: *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Л., 1971).

в историко-культурных системах встречаются, так сказать, «островное» время и другие виды культурного опредмечивания временного процесса.

«Островное» время было связано с абсолютизацией определенного участка временного процесса⁶ как идеального, эпического мира «старин», былинного «времени курганов» или «века бурь и волков», саг о «мечах и секирах», абсолютизацией, доведенной до полной автономии и замкнутости эпически телескопированного времени. «Именно потому,— подчеркивает М. М. Бахтин,— что оно отгорожено от всех последующих времен, эпическое прошлое абсолютно и завершено. Оно замкнуто как круг, и в нем все готово и закончено сполна. Ни для какой незавершенности, нерешенности, проблематичности нет места в эпическом мире. В нем не оставлено никаких лазеек в будущее; оно довлеет себе, не нуждается и не предполагает никакого продолжения. Временные и ценностные определения здесь слиты в одно неразрывное целое (как они слиты и в древних семантических пластах языка). Все, что приобщено к этому прошлому, приобщено тем самым к подлинной существенности и значительности, но, вместе с тем, оно приобретает завершенность и законченность, лишается, так сказать, всех прав и возможностей на реальное продолжение. Абсолютная завершенность и замкнутость — замечательная черта ценностно-временного эпического прошлого»⁷

Эти различные типы времени, масштабы и системы его отсчета не привязаны жестко к каким-либо одним стадиям развития цивилизации (хотя генетически и связаны с тем или иным ее уровнем), но могут опредмечиваться в самых различных ситуациях в зависимости от тех либо иных задач культурно-исторического процесса. Иначе говоря, в процессе функционирования культуры возможны многообразные композиции, сочетания и совмещения различных типов, масштабов, систем измерения и преобразования времени, так сказать, «полифония» различных линий временного процесса.

Такая «полифония» времени была характерна, например, для эпохи Возрождения, когда будущее не отделя-

⁶ В нашем понимании этот участок мог бы быть условно назван «прошлым», хотя в эпическом мире прошлое не существует в рамках исторического времени.

⁷ Бахтин М. М. Эпос и роман.— Вопросы литературы, 1970, № 1, с. 104.

лось временной дистанцией от современного данного, но принималось как упорядоченное, разумно спроектированное по образцам античного прошлого настоящее. «И именно эта временная наполненность настоящего придавала ему черты вечности. Живя в настоящем, остро переживая его новизну, человек Возрождения уже здесь, на земле, чувствовал себя приобщенным к вечности»⁸, а тем самым и к абсолютности.

Эти особенности «розы времен» в развитии культуры, а также диахронном анализе культурно-исторических времен позволяют говорить об особом временном атрибуте истории цивилизации — метавремени культуры, в котором и оказывается возможным процессуальное раскрытие абсолютных аспектов человеческого творчества, универсальная характеристика категории абсолютного. Ведь метавремя культуры не исчерпывается линейным протеканием временного процесса, а позволяет ему образовывать своего рода «острова» в той реке быстротекущего бытия, в которую можно входить не только единожды, но многократно и эвентуально бесконечно.

Отсюда, конечно, не следует, что метавремя культуры противоречит членению временного потока на настоящее, прошлое и будущее. Напротив, оно раскрывает многообразные фигуры их связи, которые не исчерпываются «стрелой времени», но допускают различные конфигурации временных состояний. Именно благодаря таким конфигурациям в метавремени культуры возможно то состояние мира, о котором писал Гете в своем стихотворении «Завет»:

«...В ничто прошедшее не канет,
Грядущее досрочно манит,
И вечностью заполнен миг»⁹.

В культуре сколько-нибудь значительный шаг в будущее оказывается возможным лишь в меру освоения прошлого и открытия тех его потенций, которые усиливают импульсы движения вперед, расширяют культурный потенциал прогресса. Это значит, что в векторном пред-

⁸ Данилова И. Е. О категории времени в живописи средних веков и раннего Возрождения. — В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 165—166.

⁹ Гёте И. В. Завет. — Гёте И. В. Стихотворения. М., 1979, с. 341.

тавлении метавремени культуры как бы двунаправлено — вперед, и назад, и к центру, и от центра временного потока.

Действительно, в той мере, в какой осуществимо движение вперед, мы наращиваем культурную мощь традиции, на которую опирается наш прорыв в будущее. Так, исторически расширение горизонтов культурного прогресса, достигнутое Ренессансом, опиралось на освоение античности, хотя и не в цельном ее масштабе, а верхнем слое, связанном с эллинизмом. Последующая крупная культурно-историческая эпоха реформации и английской буржуазной революции осваивает уже хронологически более ранний (сравнительно с эллинизмом) мир «ветхозаветной», библейской истории. Следующая фаза культурного прогресса — Просвещение XVIII в. — раскрывает и осваивает еще более глубинный (по сравнению с Библией) слой исторического прошлого — гомеровскую Грецию и ее культурное завершение в «золотом веке» Перикла. В XIX в., когда ускорились темпы исторического развития и расширился фронт культурного и научного прогресса, человечеству открылись догомеровские дали культурной традиции, произошел синтез в культурной системе ампира греческой и древнеегипетской классики. Наконец, XX в. открывает самые отдаленные истоки культурной деятельности человечества, связанные не только с минойской и шумерской цивилизациями, но даже, возможно, Атлантидой и еще далее — со «вспышками» интеллекта в таких «дебрях» палеолита, которые расширяют эволюционную цепь антропогенеза более чем на миллион лет.

История, таким образом, как образно писал Томас Манн, напоминает бездонный колодец. Чем далее она расширяет масштабы и предметное богатство человеческой деятельности, тем более значительные исторические перспективы открываются в обе стороны временного процесса: грандиозность возможностей будущего раскрывает вместе с тем исторический потенциал веков столь же неограниченно, как неограничены силы прогресса. Ибо только подлинный прогресс на путях к всесторонне развитому человеку коммунистической цивилизации может обслуживаться всеми достижениями человечества, всем восходящим ходом мировой истории. Не случайно В. И. Ленин выдвинул важнейшую задачу — освоить в ходе коммунистического строительства все те богатства,

которые выработало человечество¹⁰. Решение этой задачи он связывал не с простым просветительством, а с тем овладением культурной традицией всемирно-исторической деятельности, в контексте которой осуществляется «прыжок» из царства необходимости в царство свободы. Тем самым грандиозный прорыв в будущее раскрывает глобальную перспективу видения прошлого и настоящего в масштабе всей мировой истории.

Такое видение позволяет для решения задач культурно-исторического воплощения идеи прогресса осуществлять поиск средств, ценностей, форм, языка и образов по предметному полю всей цивилизации, притом во всевозможных направлениях синхронного и диахронного членения культуры на эпохи. Это значит, что действительный ход прогрессивного развития истории, осуществляющий идеалы свободы, мира, равенства, братства и счастья народов, не перечеркивает все те возможности, которые усиливают его потенциал, даже если эти возможности требуют обращения к культурным эпохам не в их хронологической последовательности по юлианскому календарю. Так, культурная хронология новой эры в истории человечества, эры Великой Октябрьской социалистической революции определяется не просто последовательностью движений солнца по небосводу, т. е. не в одном физическом масштабе астрономического времени, а олицетворяет это время и боем курантов древнего Кремля, и классическими (ампирными) порталами Смольного, и формой былинного, богатырского шлема в профиле буденновки, и ленинским планом монументальной пропаганды лучших достижений прошлых веков.

Здесь имеет значение даже не столько то, каким отрезком астрономического времени датируется та эпоха, из которой извлекаются средства духовного и практического освоения настоящего, сколько то, какие именно культурные ценности актуализируются ходом исторического прогресса. То обстоятельство, что эти ценности могут генетически классифицироваться в различных исторических перспективах, свидетельствует об особом метавремени культуры, а следовательно, о сквозном, вечно обновляемом (и в таком смысле абсолютном) статусе лучших образцов человеческой культуры.

¹⁰ См.. Ленин В. И. Задачи союзов молодежи.— Полн. собр. соч., т. 41, с. 304.

Функционирование в истории культуры таких «сквозных» образов и образцов свидетельствует о возможности особого типа культурного опредмечивания времени, при котором прогрессивное развитие «возвращает» исторически отчужденную форму к ней самой, когда она становится собственностью своего истинного содержания, а не внешних, случайных и конъюнктурных обстоятельств. Это освобождение от внешнего, преходящего демонстрирует своего рода «замыкание» времени относительно больших, центральных и аксиологически значимых культурно-исторических форм.

Здесь, конечно, действует не метафизический круговорот с его повторением явлений в неизменном виде, а, напротив, проявляется диалектическая закономерность, согласно которой высшая фаза развития раскрывается в конкретном виде отношения, свойственного всем предшествующим фазам в качестве всеобщих моментов их прогресса. Эта закономерность предполагает рассмотрение узловых культурных явлений настоящего как воспроизведение условий развития фундаментальных принципов предшествующей культуры от их абстрактно-всеобщего функционирования до конкретизации в системе канонических форм современности.

Под углом зрения диалектики процесса развития как конкретизации его всеобщих моментов «времявороты» культурно-исторических форм возможны как актуализация «золотого фонда» культуры. Иначе говоря, круг здесь возникает не в хронологической последовательности исторических событий, а в их метавремени, т. е. в более широком пространственно-временном контексте культуры, в котором она (подобно афинскому роду Евмолипидов, оберегавшему Элевзинские мистерии) выступает хранительницей «священного огня» лучших свершений человеческого гения. Эта перспектива «вечности» и обнаруживает те культурно-исторические инварианты, вокруг которых замыкается «связь времен».

Такого рода «времявороты» в логическом аспекте характеризуются непрерывным воспроизведением циклов движения универсальных категорий от качества к количеству, мере (и другим категориям явлений), к существенным отношениям, форме, закону, необходимости, свободе (и другим категориям сущности), которые каждый раз на новом витке развития и новом культурном материале как бы пробуждаются для новой жизни. Здесь

перспектива культурно-исторических «вех» духовного производства знаменует то обстоятельство, что в любых метаморфозах развития материя бесконечно возвращается к самой себе во все новых и новых формах.

В этом смысле В. И. Ленин отмечал, что «наука есть *круг кругов*»¹¹ и, указывая на «круги в философии», подчеркивал: «...обязательна ли хронология насчет *лиц*? Нет!»¹². Ведь истина не характеризуется предикатами непрерывной сменяемости мнений. Она включает момент вечной и абсолютной истины. Вот почему история культуры, хотя «и является историей, но мы не имеем в ней дело с тем, что было и исчезло»¹³. Прогресс здесь выступает и как утверждение нового, и как «подвиг пробуждения» (Гегель) непреходящей значимости истинно ценного, даже если оно соотносительно с прошлым.

В последнем случае речь идет о том, что «драматургия» исторического развития является вместе с тем приобщением к символам вечности, т. е. обнаруживает кроме временного изменения метавремени своей хронологической структуры. Вот почему, как отмечал Гегель, подлинный прогресс не испытывает недостатка во времени, ибо в его распоряжении — весь неограниченный потенциал метавремени, т. е. ориентаций на вечное и абсолютное.

«Связь времен» во всех тех ее вариантах (включая циклическое время и времявороты), которые обнаруживает культурно-исторический прогресс, делает возможным в системе культуры путешествие во времени, «встречи» различных эпох. Типичным выражением такой связи времен и встречи эпох может служить, например, творчество И.-С. Баха. Он не просто жил в переходную эпоху смены культурно-исторических систем в художественном развитии человечества, но и осуществлял своим творчеством ту суперпозицию настоящего, прошлого и будущего, через которую новое проступает в своих классических и проективных контурах. В эпоху всемерного раскрытия возможностей полифонии, конструктивной роли в музыкальном формообразовании принципа тождества, когда, казалось бы, Бах должен был мыслить как Палестрина, он «драматургически прозрел» принцип контраста, свой-

¹¹ Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29, с. 214.

¹² Там же, с. 321.

¹³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — Соч. М., 1932, т. 9, с. 42.

ственный мышлению Бетховена, развившийся в новой, гомофонно-гармонической музыке.

Достигнув высот совершенства в своих органных композициях, он предпочел в конце коцов «океану звуков» органа почти слабозвучный клавесин, ибо через него легче было перешагнуть в те творческие дали богатейшей нюансировки звучаний, которые открывает современное фортепиано. Бах писал для клавесина в духе фортепианных фантазий, т. е. таким образом, что адекватное раскрытие его клавесинной музыки возможно на молоточковых клавирах. Это был уже тот инструмент, для которого Бетховен предназначал свои последние сонаты, маркированные пометкой «für das Hammerclavier», подчеркивая тем самым задачу, актуализированную Бахом.

Для натуральных труб своего времени Бах писал так, как будто его музыка предназначена для современных вентильных труб. А в своем гармоническом языке он достигал эффектов, характерных для музыки романтиков, отстоявшей от его времени более чем на сотню лет (густая хроматизация лада, употребление цепей септаккордов, где один диссонанс переходит в другой, не получая разрешения, и т. д.).

Феномен Баха раскрывает, таким образом, ту современность будущего и историчность настоящего, которая опосредует подлинно великие свершения человеческого гения, через которые мировая история преломляется не только как то, что уже прошло, но и то, что продолжает полифонию времени во всем множестве ее голосов, актуализированных наращиванием культурной мощи исторического прогресса. Такая связь времен и является формой усвоения абсолютного в культуре, индикатором ее нетленных ценностей.

Не случайно в эпоху Ренессанса, когда человечество пыталось найти новые, нецерковные ориентиры абсолютного (через гуманистический культ человека, природы, бесконечного, пантеистическую диалектику совпадения «максимума» и «минимума» и т. д.), идея связи времен стала сквозным принципом культуры. И напротив, с наступлением мрачного века контрреформации, когда «порвалась связь времен», предпринимались клерикальные попытки расшатать возрожденческие идеалы абсолютной ценности человеческого бытия. На этом фоне и разворачивается трагедия Гамлета, ибо разрыв связи времен ставит проблему «быть или не быть». Пока эта связь

существует, бытие остается в своем абсолютном ценностном статусе.

В истории культуры абсолютное всегда рассматривалось как нечто сопричастное высшему бытию, как то, что не просто не подвластно «косе времени» (смерти), а утверждает жизнь в ее вечном обновлении. Вот почему подлинная культура альтернативна всему мнимому, иллюзорному, случайному, всему энтропийному (ведущему к смерти, мертвой неподвижности). Абсолютное в культуре ассоциирует и воспроизводит не просто реальность, а ее высшие ранги, на которых аксиологически отрицается всякая человекобытийная «пустотность».

Если в тезисе «природа боится пустоты» содержится привкус культурно-исторической метафоры, то в культурно-историческом мире эта «боязнь пустоты» (мнимости и бесплотности) становится природой творчества. Здесь действует интенция на абсолютность, освоению элементов которой соответствует особое явление голографичности культурно-исторических событий.

Это явление обнаруживается в той мере гармонизации каждого уровня культурно-исторического прогресса, в силу которой подлинно культурная ценность, в каком бы объеме она ни бралась, должна будет отвечать закономерностям, принципам, духу и идеалам культурного развития в масштабе всемирной истории и ее социально-классовых характеристик. Такой эффект «плотности» бытия культурных явлений высокой идейной значимости или их всесторонней «вписанности» во всю систему мировой культуры (понимаемой в контексте исторического прогресса человечества) является провозвестником вхождения в зону раскрытия и функционирования элементов абсолютной, непреходящей ценности.

Специфическим проявлением указанной «плотности» может служить и та непрерывность (континуальность) культурно-исторического прогресса, в силу которой между двумя подлинными культурными событиями, в каком бы хронологическом интервале они ни были взяты, всегда может быть вставлено (методом исторической реконструкции) третье событие. Вот почему, например, все попытки компаративистов путем сравнительного анализа раскрыть типологию литературно-фольклорных событий привели к концепции «бродячих сюжетов», согласно которой несводимые друг к другу повествования ограничиваются мизерной величиной (около десяти сю-

кетов). Вот почему в культурно-историческом смысле фундаментальные идеи осмысления мира (типа атомизма, идей космоса и хаоса, софийности мира и его динамических метаморфоз, единства истины, добра и красоты и т. д.) анонимны в том отношении, что не ограничиваются авторством одного человека.

Отсюда, конечно, не следует, что фундаментальные в аксиологическом отношении идеи по своей культурно-исторической реализации или художественно-выразительной форме не могут выступать продуктом личного творчества, которое вносит момент дискретности в непрерывную цепь вариаций, олицетворяющих постижение абсолютно значимых элементов в человеческой культуре. Но под углом зрения становления этих элементов дискретность отступает на второй план и заслоняется непрерывностью вариационного проведения сквозных тем «симфонии» мировой культуры.

Вот почему от архаического синкретизма объектов в мифологическом мышлении до современной концепции «размытых множеств», так же как и от «восьмиричного пути» древнеиндийской философии до восьмиричной классификации микрочастиц в теории унитарной симметрии, существует непрерывная цепь культурно-исторических опосредований. Такая континуальность, или «сверхплотность», бытия больших культурно-ценностных идей, приобретенных ходом прогресса к раскрытию абсолютного в относительных формах творческих свершений человеческого гения, и может быть охарактеризована известным афоризмом М. Булгакова — «рукописи не горят».

В культуре есть целесообразность целого, в силу которой даже уничтожение предметной части большого культурного явления создает взывающую пустоту «дырки» в этом целом, по контексту, окрестностям и характеру которой можно в той или иной мере реконструировать дух исчезнувшей ценности. Правда, шрамы от такого «залатывания дыр» на теле цивилизации неизбежны и остаются надолго как стигматы больших смыслов. Но сверхплотность культурных явлений, подпадающих под сферу функционирования категории абсолютного, означает то, что их предметное разрушение не исключает возможности семиотического, знакового существования того, что может пострадать от соприкосновения с варварством. Вот почему занесенному над Римом мечу Аллариха остались неподвластны символы античной культуры. Пред-

метное бытие их смыслов было возрождено Ренессансом, канонизировано классицизмом и приобщено к мировым традициям дальнейшим культурно-историческим прогрессом.

Мощь культуры не столь хрупка, как папирус, фарфор и мрамор. Она воплощается в нетленные святыни высоких культурных традиций, бытие которых более устойчиво перед напором времени, нежели материал их конкретно-предметного олицетворения. А это значит, что в сфере высоких культурных ценностей селекция на «старое» и «новое» не всегда синонимична делению на отживающее и нарождающееся.

Симптоматично, что вскоре после Октябрьской революции В. И. Ленин подчеркивал в беседе с К. Цеткин: «Красивое нужно сохранить, взять его как образец, исходить из него, даже, если оно «старое». Почему нам нужно отворачиваться от истинно прекрасного, отказываться от него, как исходного пункта для дальнейшего развития, только на том основании, что оно «старо»? Почему надо преклоняться перед новым, как перед богом, которому надо поклониться потому, что «это ново»?»¹⁴ В. И. Ленин характеризовал таким образом марксистское отношение к тому «золотому фонду» мировой культуры, с которым связано становление категории абсолютного в истории человечества.

Конечно, «золотой фонд» культуры не следует отождествлять с недвижимостью сокровищницы,клада, сакрального хранилища. Абсолютное — это высший потенциал культуры, а не ее сокровищница. Оно определяется не процессом тезаврации (превращения в клад), а постоянным функционированием и обменом культурных ценностей. Здесь уместна аналогия с функцией денег как представителей, по словам К. Маркса, «абсолютно общественной формы богатства, всегда находящейся в состоянии боевой готовности»¹⁵.

Иначе говоря, указывая на деньги как на абсолютную общественную форму богатства, К. Маркс связывал эту абсолютность не с их способностью накапливания в сейфах, а с модусом перманентной ликвидности (в смысле

¹⁴ Цеткин К. Из книги «Воспоминания о Ленине». — В кн.: В. И. Ленин. О литературе и искусстве. 4-е изд. М., 1969, с. 663.

¹⁵ Маркс К. Капитал, т. 1. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 142.

непрекращающегося обмена). Такой постоянной боевой готовностью к функционированию, диалогу и контакту (и в этом понимании — обмену) обладают и культурные ценности, раскрывающие через свои относительные проявления элементы абсолютности (инвариантности и сохраняемости).

Инвариантность и сохраняемость культурных ценностей в аспекте категории абсолютного не означают их независимости от реального исторического времени. Способность подлинных культурных ценностей к пребыванию в метавременных состояниях символизирует не их неподвластность реальному времени, а лишь то, что власть времени исторична. И эта историчность раскрывается через категорию абсолютного в особом ракурсе. Культурная ценность приобретает аспект абсолютного не раз и навсегда, а через историческую перспективу бесконечного раскрытия ее идейно-проблемного (в конечном счете — гуманистического) содержания, в котором каждая эпоха открывает в инвариантном культурном явлении все новые и новые большие смыслы.

Абсолютное в культуре обнаруживает себя не как вещь, а как предметно разворачивающаяся история саморазвития человеческих сущностных сил. В таком отношении абсолютное выступает как необходимость, свободно творящая свою целесообразность, как утверждение мира человека в его цельности, уникальности и свободе.

Конечно, это утверждение требует деятельности никогда не доходящей до конца. Поэтому категория абсолютного наиболее полно раскрывается не столько в конечных, замкнутых рамках отдельного, единичного произведения, сколько в больших культурно-исторических системах, способных (в бесконечной перспективе) к перманентному распредмечиванию своего содержания как некой всеобщей ценности. В этом смысле абсолютное в культуре утверждает, например, народный эпос разных стран и античная традиция, монументальное искусство древних цивилизаций (от египетских пирамид до пещерных храмов Аджанты), европейская полифония и живопись Ренессанса, культурно-ценностные каноны классического естествознания (от идеалов гармонии, логической стройности, простоты и изящества до нравственных максимум бескорыстного служения истине) и теоретико-множественная математика. Весь опыт истории человечества и его цивилизации, обобщенный в марксизме-ленинизме,

раскрывает в наше время абсолютную значимость диалектико материалистической философии как теоретической, мировоззренческой основы коммунистической культуры.

Фундаментальная значимость великих культурно-исторических систем социально-исторически опосредствуется их способностью к распределению сущностных сил человека по определенной ценностной шкале. Соответственно конституирование абсолютного в культуре означает то, что освоенная человеческой деятельностью внешняя необходимость переходит в целесообразность творческих результатов этой деятельности адекватно красоте, нравственному совершенству (добру) и разумности (истине) бытия человека. Абсолютное в таком понимании раскрывается как всеобщая мера человечности в ее историческом развитии.

Разумеется, мера человечности, как и содержание добра, красоты, истины, исторична, социальна, классовая. Но сами идеи добра, красоты и истины являются абсолютной возможностью проявления человечности. И хотя эта возможность лишь символизирует реальную, историческую деятельность конкретных социальных сил, она составляет тот горизонт культурного прогресса, который на каждом его этапе раскрывает относительность границ достигнутого в необозримой перспективе дальнейшего движения. В такой перспективе абсолютное в культуре оказывается уже не только возможностью, но и фактором ее конституирования на путях утверждения передовых мировоззренческих идеалов.

2. 6.

V. Мировоззренческие аспекты категорий конечного и бесконечного

Традиционным является рассмотрение диалектики категорий конечного и бесконечного сквозь призму конкретно-научного понятийного аппарата (астрономии, математики, физики, биологии и т. п.). При всей своей важности данный подход, однако, не раскрывает роли этих категорий в жизнедеятельности человека. Он оставляет вне поля зрения те закономерности, которые свойственны

философским универсалиям при их функционировании в системе социокультурных предметов, играющих роль посредников между человеком и познаваемым объектом и подчиненных законам социальной деятельности. Обращение к внетеоретическим регуляторам мыслительного процесса позволяет проследить отражение социального развития в формах мышления и исследовать последние с точки зрения их роли в практической жизнедеятельности субъектов определенных исторических типов практики — как формы, в которых субъекты осознают побудительные мотивы своей деятельности, свое место в мире, отношение к обществу и другим людям. Вследствие этого развитие познания предстает не в виде самодостаточного кумулятивного процесса накопления знаний, а как функция целостной системы социальных отношений, обмена деятельностью между индивидами в обществе. Формы мышления, философские категории исследуются здесь в качестве органических компонентов жизненного процесса, форм осознания мира в ходе его преобразования общественным человеком.

При таком подходе категории конечного и бесконечного рассматриваются с точки зрения их значимости для человека как формы и способы человеческого членения мира в процессе познавательной и практической деятельности, т. е. как формы деятельного человеческого мироотношения. Отличительной особенностью мировоззрения является то, что оно отражает действительность в ее целостности — природно-общественный мир жизни и деятельности человека — и в ее значимости для человека, сквозь призму общественных отношений, жизненных интересов¹. Проанализировать социально-мировоззренческое содержание этих категорий — значит выявить то, каким образом в них отразились представления о человеке и его жизнедеятельности.

Данное направление исследования вводит в область напряженных философских дискуссий, затрагивающих широкий комплекс разнообразных проблем, так или иначе связанных с выяснением места человека в системе природного и социального универсума, предельных оснований его деятельности, способа включения в историю

¹ См.: Шинкарук В. И. Философия и мировоззрение. — В кн.: Человек и мир человека, с. 7—8.

и т. п. Результирующей проблемой, на наш взгляд, выступает следующая. Человек был и является таким конечным существом, каждый конкретный жизненный акт которого также конечен по способу своего бытия. Наряду с этим общественный процесс реализуется как нечто общее, бесконечное по отношению к конкретным индивидам. Следовательно, для того чтобы иметь возможность участвовать в творении общественного бытия, человек должен жить и действовать так, как если бы он являлся бесконечным существом.

Данное обстоятельство приводит к формулировке по крайней мере трех моментов проблемы: о предельных основаниях бытия человека, позволяющих конечному индивидууму действовать бесконечным и универсальным образом; о бесконечности и универсальности каждого конечного акта человеческой деятельности (ведь творить универсально, бесконечно может существо, само являющееся таковым). Этот момент связан с пониманием универсальности деятельности человека; о бесконечности как способе бытия не только общества и индивида, но и общественно произведенного предмета в определенных исторических системах практической жизнедеятельности.

Здесь затронуты основные моменты человеческой общественной деятельности — история, человек и общественный предмет — с точки зрения отношения категорий конечного и бесконечного. Объективная тенденция взаимосвязи указанных моментов состоит в том, что через свои деяния, предметы деятельности конечный индивид становится сопричастным общественно-практическому преобразованию предметного мира в мир человеческий, культуру.

Такая тенденция объективно была присуща человеческому обществу всегда, но не всегда осознавалась адекватным образом. Обращаясь к истокам философской традиции в понимании конечного и бесконечного применительно к человеческой жизнедеятельности, отметим, что идея пространственной, временной, количественной и т. п. бесконечности прочно вошла в философское сознание Нового времени. Одной из объективных социально-исторических причин этого явления была «универсальная тенденция капитала, отличающая его от всех прежних ступеней производства. Несмотря на то что капитал ограничен по самой своей природе, он стремится к универ-

сальному развитию производительных сил»², а также предполагает «беспрестанные перевороты в своих существующих предпосылках»³. Результатом этой тенденции выступила прежде всего революционизация производственных отношений и, следовательно, всей совокупности общественных отношений. Вследствие устранения национальной односторонности и ограниченности в хозяйственных, промышленных, культурных связях образуются всемирный рынок, всемирная история и всемирная литература⁴.

В сфере философской рефлексии существование идеи бесконечности было зафиксировано как тенденция бесконечного познания действительности, приобщения к непреходящему и вечному конечных и ограниченных актов познания и действия. Реализация этой тенденции упиралась в отыскание предельных оснований, позволяющих конечному существу познавать и действовать бесконечным образом.

Для метафизического материализма классической буржуазной философии характерно отождествление всей объективной действительности с природой, а также сведение всех интерсубъективных отношений и отношений человека к миру — к отношению к природе и миру вещей. С точки зрения примата природных связей над общественными, характерной для этих концепций, проблема предельных оснований человеческого бытия трансформировалась в проблему отыскания в каждом проявлении человеческой сущности его соответствия (подобия) сущности природы. Последняя выступала неизменным мерилom истинности человеческих знаний и целесообразности, полезности действий. Лишь находя в своих помыслах, знаниях, поступках «естественную основу», конечный индивид становился сопричастным вечному, бесконечному бытию природного универсума. Отсюда вытекала задача редукции наличных форм знания и действия к их «природному ядру», «очищения» их от той общественно-исторической формы, в которой они существуют в данный момент на определенной ступени развития культуры. «Учение об идолах,— подчеркивал Ф. Бэкон,— представ-

² Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 32—33.

³ Там же, с. 34.

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 427—428.

ляет собой то же для истолкования природы, что и учение об опровержении софизмов — для общепринятой диалектики»⁵. В данном высказывании Бэкона смешивалась общественно обусловленная форма знания (учение о «призраках» разума), от которой он пытался абстрагироваться, с софистическими рассуждениями, носящими сугубо субъективный характер. Понимая общественную обусловленность наших познавательных способностей, Бэкон (это в той или иной степени характерно и для других философов Нового времени) не мог последовательно объяснить это явление. «Искажающее» влияние общества на «чистое» познание он приравнивал к субъективным заблуждениям разума и направлял на них оружие своей критики.

Следующим моментом на пути к приведению человеческой жизнедеятельности в соответствие с природой выступает ее познание. Оно ориентировано на непосредственную достоверность наших знаний и понимается как результат одностороннего аффицирования природой человеческих органов чувств в процессе непосредственного опытного взаимодействия. Здесь органы человеческих чувств рассматривались не с точки зрения общественно-исторической практики, а брались в форме объекта, представлялись как положенные природой в готовом виде. В равной степени неисторически понималась и деятельность в соответствии с познанными законами природы. Основное ее направление — подчинение природе, приведение человеческих действий в соответствие с течением природного процесса. Ф. Бэкон так писал об этом: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может... Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом»⁶.

В рамках подобной интерпретации конечный индивид обретает бесконечность, если он, во-первых, найдет своим познавательным и деятельностным актом их природный коррелят и, во-вторых, если он, действуя, не будет выходить за рамки «естественных законов», будь то познавательные или ценностно-ориентационные законы. Анало-

⁵ Бэкон Ф. Новый Органон.— Соч. В 2-х т. М., 1972, т. 2, с. 19.

⁶ Там же, с. 12.

гично понимались и каноны общественной деятельности (например, принцип «общественного договора» у Гоббса как средство упорядочения хаоса социальной жизни согласно «естественному закону»)

Нахождение в естественном мире вещей предельного основания «включения» конечной человеческой сущности в состав природного универсума было своеобразным проявлением начавшегося процесса овеществления общественных отношений в условиях капитализма. Принципы буржуазной деятельности, придающие вещи, вещным факторам бытия безусловный приоритет перед человеком, порождали сознание того, что единственно реальным выступает мир вещей, что он «естествен», бесконечен и неизменен. «Эта форма классового сознания,— отмечает В. И. Шинкарук,— уже способна была подняться к пониманию, что опорой человека в мире является не бог, но она не в состоянии усматривать эту опору в самом человеке, в его практической преобразующей деятельности и всегда ищет ее в силах, стоящих над человеком,— если не в боге, то в природе. Соответственно, не преобразование, а познание и *использование* выступают главными средствами утверждения человека в мире. Поэтому *общественно-историческая* практика как *основа познания* осталась вне поля зрения буржуазных философов 17—18 вв.»⁷

Альтернативный метафизическому материализму способ решения проблемы предельных оснований человеческого бытия содержится в рационализме. Отправным моментом его полемики с эмпиризмом по поводу выяснения способов получения «чистого» знания выступал упрек в том, что источник этой «чистоты» эмпиризм усматривает в чем-то потустороннем субъекту — в природе, а не в самом субъекте, его познавательных способностях. Достоинством своей трактовки достоверного знания рационалисты считали то, что оно не нуждалось для доказательства своей истинности в соотношении с находящимся вне субъекта материалом, а выступало как само себя обосновывающее, самоочевидное.

При всем различии в исходных посылках ход последующего анализа рационалистами рассматриваемой проблемы в целом тождествен программе метафизического

⁷ Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974, с. 14.

материализма: проблема предельных оснований человеческого бытия сводилась к нахождению разумных, выражимых в мышлении закономерностей познания и действия. Для реализации этой задачи производилась редукция наличных форм знания, но не к природному, а к разумному их основанию. Основной принцип картезианской философии «мыслю, следовательно, существую» заключал в себе возможность фетишизации «чистого» разума, перспективу превращения его в исходную точку рассмотрения рационализмом человеческой деятельности. Декарт, в частности, был склонен к гносеологизации человеческих чувств, желаний, представлений: «Под словом мышление ...я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также и *чувствовать* означает здесь то же самое, что *мыслить*»⁸. Рационально очевидный характер человеческого знания утверждался в качестве модели организации как индивидуального процесса жизни, так и общественного устройства и миропорядка. За счет нахождения рационального порядка индивидуальных действий и мыслей конечный индивид становится сопричастным рациональной организации бесконечного мира. Иными словами, рационалистической традицией предполагалась изначальная соотнесенность универсального закона сущего с законами человеческого сознания и действия.

В решении проблемы предельных оснований человеческого бытия в мире, обеспечивающих возможность конечному существу действовать бесконечным образом, эмпиризм и рационализм явно сходны. У первого таким основанием выступает деятельность согласно закону природы, у второго — согласно закону разума, но в обоих случаях — согласно закону, т. е. выраженному и зафиксированному в знаниях порядку природы или порядку организации познавательных актов, посредством которых человеку дается мир. По словам Ф. Энгельса, дающего характеристику этой ситуации, «все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего... Человеческая голова и те положения, которые она открыла

⁸ Декарт Р. Начала философии.— Избранные произведения. М., 1950, с. 429.

осредством своего мышления, выступили с требованием, тобы их признали основой всех человеческих действий общественных отношений»⁹.

В буржуазной философии классического периода происходит гносеологизация субъекта познания и деятельности, заключающаяся в сознательном стремлении «очистить» познание от объективных социально-практических детерминант, а затем конституировать его в качестве изначальной точки отсчета для всех остальных проявлений деятельности сущности субъекта. В этом — корень представлений о том, что знание (природы, идеи) позволяет человеку возвыситься до точки зрения Абсолюта, в котором знание и предмет знания, объект и субъект видятся как нечто тождественное¹⁰.

Опыт домарксистского рассмотрения проблемы предельных оснований человеческого бытия в мире показывает, что сведение всех параметров человеческой жизнедеятельности к сугубо гносеологическим измерениям, т. е. ограничение человеческой деятельности рамками субъектно-объектных отношений, не могло выработать верной методологии решения проблемы конечного и бесконечного. Постановка этой проблемы отражала тенденцию становящегося капитализма как нового эксплуататорского общества по сравнению с предшествующими. Но, будучи новым, капитализм оставался эксплуататорским обществом, стремящимся к сохранению и консервации собственного основания, т. е. к окончиванию общественного процесса. Поэтому буржуазная классическая мысль способна лишь зафиксировать противоречие конечного и бесконечного, но не в силах дать его диалектическое разрешение.

Принципиально новый подход к решению проблемы конечного и бесконечного, присущий философии марксизма, выражает совершенно иную оценку характера истории и деятельности человека. Исходной точкой Марксовых рассуждений было положение об историчности, т. е. преходящести капиталистической действительности, о ее неизбежной смене коммунистической формацией. Данное понимание в области философской рефлексии выступило

⁹ *Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 19, с. 189—190.

¹⁰ *См.: Лекторский В. А.* К проблеме диалектики субъекта и объекта в познавательном процессе. — В кн.: *Проблемы материалистической диалектики как теории познания.* М., 1979, с. 45.

основой диалектического истолкования категорий конечного и бесконечного, установления их подвижности, текучести. Сферой, в которой названные противоположности находятся в противоречивом единстве, у К. Маркса выступила человеческая предметно-практическая деятельность по преобразованию мира природы, общественных отношений и самого субъекта деятельности. Подлинным субъектом бесконечного, подчеркивал он, является действительное существо¹¹. Обращение к деятельности конечного, «действительного» в Марксовой терминологии существа — субъекта реальной предметно-практической деятельности — переводило всю описанную выше проблему в план посюсторонних измерений. Было показано, что благодаря формам социальности осуществляется единство общества, общества и индивида, человека и природы и тем самым снимается проблема поисков потусторонних гарантов их связи. «Человек потому может полагать в своих целях всеобщее и бесконечное,— отмечает А. И. Яценко,— что он сам определен ими через посредство совокупной практики человечества»¹².

Домарксистская философия — залог социализации индивида, т. е. приобщения его к общественному — бесконечному — бытию, усматривала в его образовании, в овладении наличной системой знания. Считалось, что таким образом конечный индивид подключается к совокупному общественному опыту, вступает в ход общественного процесса. Такая точка зрения оставляла открытым вопрос о том, на основе чего складывается сама эта система знания, что формирует познавательные способности индивида.

В марксизме устанавливается принципиальная невозможность объяснения оснований эпистемологических процессов в рамках гносеологии и с помощью теоретико-познавательного инструментария. Решающей является идея рассмотрения познавательных отношений в более широком контексте социальных взаимодействий, вовлечения рефлексивной способности в «силовое поле» общественных отношений. Один из аспектов этой идеи — качественно иная ориентация философской рефлексии над глубинными механизмами и предельными основаниями

¹¹ См.: Маркс К. К критике гегелевской философии права.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 245.

¹² Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. Киев, 1977, с. 207.

производства знания, резюмирующаяся в отказе от поисков надэмпирических, трансцендентальных характеристик и условий познавательной деятельности и в исследовании исторического процесса развертывания деятельности «конечных» субъектов (как предметно-практической, материальной, так и особым образом с нею связанной и от нее зависимой идеально-познавательной деятельности). В ходе этого осуществляется порождение предельных оснований, концептуальных рамок познания и их обоснование. Основы субъектной деятельности носят внеиндивидуальный характер. Но эта «внеиндивидуальность» не превращается в деятельность «бесконечного» трансцендентального субъекта, абсолютной идеи, а целиком исчерпывается «конечными» социальными измерениями, выступая вполне конкретной и исторически определенной. В социальности, реальном процессе обмена деятельностью между индивидами, подчинении и очеловечивании сил природы, развитии и социализации творческих сил людей заключается предельное основание бытия человека как существа, творящего бесконечным образом.

Важным условием осуществления данного процесса является целостность, универсальность, бесконечность каждого социально значимого конечного акта человеческой жизнедеятельности. Объективной предпосылкой этого свойства человеческой практики выступает ее орудийный характер. В орудиях труда аккумулирован совокупный практический опыт общества. Соотносясь с предметом деятельности через орудия труда, общественный человек в конечном акте трудовой активности из потенциальной бесконечности содержательных превращений, заложенных обществом на определенном этапе в эти орудия, актуально реализует какое-то одно из них. Во взаимодействии с орудием труда человек соотносится со своей бесконечной творческой сущностью, однако в условиях частной собственности на средства производства реализация бесконечного по своей сути характера любого человеческого действия утрачивает черты самодеятельности, является несuverенной и внешнезаданной. Данное обстоятельство было зафиксировано в буржуазной философии классического периода в образах бесконечного трансцендентального субъекта, идеи и прочих «абсолютов», задающих условия реализации познания и действия.

Исторические предпосылки становления бесконечной творческой сущности общества внутренним достоянием

конкретного индивида в его деятельности впервые сложились при социализме. Воспитание всесторонне развитого человека — одна из программных задач КПСС на этапе перехода к коммунизму. Важную роль в выполнении этой задачи играет обстоятельство, характеризующее деятельность человека в коммунистическом обществе: «Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности,— писал К. Маркс,— а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»¹³. Между способом действия общества и индивида в коммунистической формации намечается функциональное и структурное подобие. Первое выражается в том, что целью человека является бесконечное развитие общества, а целью общества — бесконечное развитие человека, его творческих потенций.

К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали, что целостное развитие индивида принимается в качестве конечной общественной цели и наоборот: «Свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»¹⁴. Целью функционирования общества и индивида выступает бесконечное развитие друг друга. Как же реализуется стратегическая задача коммунистического воспитания? Интересна в данном плане точка зрения Г. С. Батищева, который полагает, что она достижима на пути целостного освоения культуры индивидом. Условием целостного развития выступает освоение множества общественно сформированных ролевых функций. С этой точки зрения можно говорить о многоролевом воспитании человека. Но и даже самый совершенный «многоролевик», полагает Г. С. Батищев, еще не является целостно и универсально развитым. Таковым его делает способность не только точно исполнять свою роль или много ролей, но и становиться над любой ролью, чтобы принимать социально-творческие решения. Ролевые формы при этом сохраняются, но они не сохраняют того овещенного статуса, который в условиях классово антагонистического разделения деятельности делает личность объектом ее роли. «Это указывает,— отмечает Г. С. Батищев,— на

¹³ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 476.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 447.

резвычайно важное различие, разделяющее роли овещенные и роли, сознательно рассчитанные не только на нутриролевое, но и надроловое поведение человека. Первые захватывают человека в свои объятия и удушают его личностное развитие. Вторые предусматривают способность человека выходить по ту сторону их собственно формально зафиксированного содержания, становиться субъектом-творцом»¹⁵.

Г. С. Батищевым верно подмечена тенденция, к которой должна стремиться программа воспитания целостно развитого человека как творческого субъекта, выходящего за пределы своей конечной функции. Только целостно культурный человек способен принимать всю громаду задач исторического процесса в качестве непосредственно личных, своих собственных задач¹⁶. Неразрывно связанной с этим (и здесь хотелось бы уточнить в целом приемлемую концепцию Г. С. Батищева) выступает структурное единство в способе деятельности общества и индивида. Оно состоит в том, что индивид в самом конечном акте своей деятельности выступает как бесконечное существо, действуя в единстве познавательных и практически-духовных моментов и тем самым приближаясь к способу функционирования общественного целого. В силу этого он сам данный акт или «ролевую функцию», по словам Г. С. Батищева, делает объектом творческого отношения. В основе функционального подобия деятельности общества и индивида лежит их глубокое структурное единство. Оно обуславливает то, что человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек, а «всякое проявление его жизни — даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, — является проявлением и утверждением *общественной жизни*»¹⁷. В этом единстве, по нашему мнению, заключается залог универсально-творческого, бесконечного, а не ограниченного жесткими рамками внешних канонов, отношения к культурному

¹⁵ Батищев Г. С. Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе. — В кн.: НИИ культуры. Тр. 55. Проблемы теории культуры. М., 1977, с. 97.

¹⁶ См.: Там же, с. 96.

¹⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 119.

наследию прошлого, в частности к философским категориям.

В современной буржуазной философии и культуре, особенно в альтернативных классическому буржуазному рационализму концепциях, просматривается отказ от претензий на монистическую целостность и завершенность философских систем, попытка избежать сужения проблемы предельных оснований бытия человека в мире к гносеологическим формам за счет возведения в ранг абсолюта не познания и сознания, а различных вариантов практически-духовного освоения мира. Таким путем предполагается возможным преодолеть представление о человеке как существе, ограниченном только способностью познавать, за счет рассмотрения иных, нерелексивных потенций человеческой сущности.

Следует отметить, что современная буржуазная философия затронула действительно важный, обойденный вниманием представителей ее классики, вопрос: каким образом бесконечное (история, мир культуры, предметные условия человеческого бытия и т. д.) становится фактом (и фактором) жизнедеятельности субъекта, какая форма его данности последнему? Такой формой является конечность, историчность бытия индивида, осознание им пределов своего существования через принадлежность к традиции, переживание своей конечности. Однако разрешение этой проблемы происходит на базе неверной методологии, при абстрагировании от сферы, в которой все проявления человеческой жизнедеятельности находятся в единстве ее познавательных и практически-духовных измерений. Это сфера предметно-практической деятельности, истолкованной как способ бытия человека в мире. Порочность методологии обуславливает противопоставление одному абсолютизированному аспекту человеческого бытия (теоретико-познавательному) других, не менее абсолютизированных его аспектов (волевых, психологических, эстетических и т. п.). Решению проблемы конечного и бесконечного применительно к жизнедеятельности человека, осуществляемому в рамках философской классики, в современной буржуазной философии противостоит плюрализм точек зрения с сохранением, впрочем, их общего «фокуса».

Если представители классического типа философского мышления и культуры отдавали приоритет бесконечности перед конечностью, провозглашали первую тем. «цент-

ром», к которому должна стремиться вторая, то современным буржуазным философским изысканиям присуща прямо противоположная тенденция — выдвигать на первый план конечность, оставляя в тени ее противоположность — бесконечность. Человек сквозь призму подобных концепций отнюдь не обретает прокламируемой целостности и универсальности, а остается все тем же конечным, ограниченным специфическим ракурсом рассмотрения существом, выход которого за пределы данного видения концептуально не санкционирован.

Тенденциозность таких теоретических изысканий зачастую приводит к неадекватному истолкованию классического философского наследия, к лишению его ряда существенных достижений. Подобная тенденция наблюдается, в частности, в работе М. Хайдеггера «Кант и проблема метафизики», в которой автор стремится доказать, что его учение о конечности человеческого бытия своим истоком имеет традицию, идущую от философии Канта. Для этого Хайдеггеру необходимо было доказать конечный характер субъекта познания у Канта. Поэтому он рассматривает сущность субъективности у Канта исходя не из трансцендентального единства апперцепции или самосознания (которое ведет к признанию безусловного примата бесконечного трансцендентального субъекта над конечными человеческими сущностями, а логики — над историей), а исходя из иной познавательной способности — продуктивного воображения, в основе которого находится время как промежуточное звено между явлениями и рассудком.

Акценты у Хайдеггера, таким образом, расставлены иначе, чем у Канта: если продуктивная способность воображения у Канта производна от трансцендентального единства апперцепции, то у Хайдеггера, наоборот, «я мыслю» полностью растворено во временных определениях субъективности. Трансцендентальное единство апперцепции и рассудок как важные характеристики человеческого познания у Канта при таком истолковании элиминируются; сущностью человеческой субъективности становится время и соответственно ее конечность (субъективности). Подобное замещение, во-первых, противоречит духу кантовского рационализма, а во-вторых, исключает из системы Канта традиции немецкой классической философии, которая развивалась именно по пути обоснования возможностей рационального (диалектического) познания.

Истолкованию конечного и бесконечного (как измерений человеческой жизнедеятельности) сквозь призму методологических основ классической и современной буржуазной философии присущи при всем отличии и некоторые общие черты. Во-первых, это выдвижение и абсолютизация одной из категорий (в классике — бесконечности, в современной буржуазной философии — конечности) и рассмотрение другой лишь как коррелятивной (а не диалектически соединенной с первой) противоположности. Во-вторых, это лишение предметности сферы, где, по допущению, осуществляется связь конечного и бесконечного, понимание этой сферы как стихии чистого мышления или как мира переживаний, практически-духовных измерений человеческого бытия. Реальные конечность и бесконечность при этом остаются непонятыми в своей специфичности, статичными характеристиками жизненного процесса.

В условиях кризиса буржуазной общественной и духовной жизни конечность выступает способом бытия как отдельной личности (что нашло отражение в гуманистических течениях современной буржуазной философии), так и всего общественного целого (что остается вне поля их зрения). В таком аспекте конечность представляет собой другую сторону принципа утилитаризма, пронизывающего всю хозяйственную, духовную и обыденную жизнь буржуазного общества. Она служит той призмой, сквозь которую рассматриваются все временные аспекты человеческой жизнедеятельности — прошлое, настоящее и будущее. Распространенный на сферу освоения духовной культуры прошлого, в частности классического философского наследия, этот ракурс видения выхватывает из всего многообразия проблем те, которые в современных условиях могут играть заданную инструментальную роль относительно массового сознания. Содержащаяся в потенции, но не получившая в раннебуржуазной идеологии достаточного развития идея конечности сейчас, начиная от ее утонченно-философских разработок и кончая муссируемыми в суррогатах «массовой культуры» представлениями о бренности всего существующего, служит идеологическим обоснованием принципа «жить сегодняшним днем», в мнимой беспечности относительно перспективы отдаленных последствий.

Абсолютизированная и оторванная от своей противоположности бесконечности конечность превращается

самодовлеющую крайность, исключаящую возможность рационального постижения бытия.

В современной буржуазной философии традиционные категории обретают иррациональную окраску. Это является выражением того факта, что нынешняя западная философия стоит на почве мира овеществленных и иррациональных отношений, является концептуальным обобщением «мира видимости». «По этой причине,— отмечает О. Н. Давыдов,— современные буржуазные философы столь часто «вдруг обнаруживают» иррациональность и в традиционных философских категориях; анализируя их, эти философы невольно подсовывают в них содержание, заимствованное из их собственного «замороженного мира»¹⁸. Таким образом, освоение категориального инструментария классики в современной буржуазной философии протекает в превратной, не адекватной истинному содержанию форме. Всеобщее отношение полезности как принцип «общения» с прошедшей культурой делает затрудненным развитие заложенных, но не реализованных в ней потенций. Эта задача обуславливает необходимость подлинно творческого «диалога» с культурой, не сводящего к «выпытыванию» у собеседника заведомо известных истин, но предполагающего взаимообогащение, обоюдный обмен смыслами и значениями¹⁹. Взгляд на культуру «с точки зрения бесконечности» возможен лишь в условиях коммунистического способа жизнедеятельности, которая в отличие от ограниченной капиталистической формы производства самое безграничность (в виде непрерывного развития способов производства и соответствующих форм общения) полагает в качестве своей конечной цели²⁰. Принципиально прогрессирующему характеру практики в коммунистической формации, выражающемуся в том, что достижение определенной цели выступает одновременно и объективным основанием для формирования новых целей, соответствует и способ включения в нее предмета культуры²¹. Последний функциони-

¹⁸ Давыдов Ю. Н. Иррационализм.— Философская энциклопедия. В 5-ти т. М., 1962, т. 2, с. 321.

¹⁹ См.: Бахтин М. М. Смелее пользоваться возможностями.— Новый мир, 1970, № 11, с. 240—241.

²⁰ См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 476; т. 46, ч. 2, с. 32—33.

²¹ См.: Табачковский В. Г. Социально-практическая обусловленность человеческого мировосприятия.— В кн.: Социально-практиче-

рует в структуре коммунистической практики не просто как внешний и законченный продукт природы, а как «общественный предмет», как «продукт незавершенной деятельности предшествующих поколений»²². Предмет культуры в системе коммунистической практики выступает в органическом единстве его конкретно-исторического (конечного) и общекультурного (бесконечного) моментов. В силу этого он функционирует одновременно и как самоценный предмет, и как средство, бесконечно множащее наши способности познавать и адекватно воспроизводить прошлую культуру. Поэтому, писал К. Маркс, «человек не теряет самого себя в своем предмете»; «этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»²³. Последнее обстоятельство выступает, говоря словами К. Маркса, показателем человеческого отношения к предмету с точки зрения его культурно-исторической сущности, внутренней логики и меры. Данное отношение выражается в рассмотрении предмета культуры не как законченного, готового образования, «обрубившего» в этой форме все направления бесконечного, содержательного развития, а как продукта, заключающего в себе потенциальные возможности, не осуществленные предшествующими поколениями. В предмете с общественно-определенной сущностью человек усматривает не просто фрагмент природы, а общественное отношение, «связь времен» в исторической преемственности поколений.

Сказанное проливает свет на проблему индивидуального бессмертия, воспринятую не в ее натуралистической ипостаси, а истолкованную соответственно ее глубокому социокультурному содержанию. Человек как природное существо в силу определенности своего качества быть человеком (и никем другим) является конечным суще-

ские и мировоззренческие аспекты философских категорий. Киев, 1977, с. 29.

²² Дробницкий О. Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека.— В кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 216.

²³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 121.

ством. Его бесконечность и соответственно бессмертие являются атрибутом иного — внебиологического — среза его существования, сферы социально-практической жизнедеятельности, универсализирующей все его деятельностные потенции и закрепляющей их в виде социальных значений и смыслов в предметных формообразованиях культуры. В силу этого последние, «живя» в настоящих социально выработанных структурах и нормах, одновременно «адресуются в бесконечность» грядущих поколений. В этом состоит, на наш взгляд, подлинный мировоззренческий культурно-исторический пафос категорий конечного и бесконечного.

Таким образом, в марксистско-ленинской философии на качественно новой основе была творчески переработана идея причастности единичного, конечного индивида абсолютным параметрам человеческого существования, которая характеризовала генезис гуманистической проблематики в философии начиная с эпохи Возрождения. Рассмотренная в социально-культурном контексте, эта идея помогает понять многие важные аспекты человеческой культуротворческой деятельности, в частности нелинейный характер течения временных процессов в культуре, сложную полифонию определенных традиций, норм, значений и смыслов, выявляющих новое «звучание» в ходе культурно-исторического процесса. Такое понимание составляет неисчерпаемый творческий арсенал марксистско-ленинской науки, позволяющий относиться к историко-культурному наследию в процессе его освоения как к живому и непрерывно функционирующему в настоящем целому, реализуя потенциально присущие ему смысловые богатства, не ограничиваясь при этом заранее установленной узкопрагматической интенцией.

VI. Свобода как специфический способ социальной детерминации

Традиционное противопоставление свободы и детерминации имеет своим мировоззренческим основанием то различие качественных порядков природных и общественных событий, которое в опытно-практическом плане проводилось с самых ранних этапов человеческой истории. Однако на протяжении длительного периода разви-

тия человечества это вполне понятное и естественное различие обнаруживало себя (под воздействием вполне определенных конкретно-исторических обстоятельств) как абсолютное противопоставление. Так, уже первобытное (мифологическое) сознание, замечая, что ход событий в природе под воздействием человека существенно отклоняется от того, как он совершается сам по себе, связывает первое с вмешательством некоторых сверхъестественных сил (ведь сама человеческая трудовая деятельность, поскольку она приводит к результатам, отличным от того, что имеется в природе, оценивается первобытным сознанием неизменно как «труд-магическая» деятельность; этот факт подчеркивается всеми ведущими специалистами по первобытной истории). Последующие эпохи человеческой истории характеризуются упорными попытками «втиснуть» качественное многообразие всего происходящего в некоторый единый миропорядок («логос», «рок» и т. д. — в античности; «божественное провидение» — в средние века; «необходимость», «закономерность» природы — в Новое время и т. п.). Поскольку же подобному «втискиванию» все же сопротивляются реальные факты определенного рода (выражающие специфику человеческого действия), то они толкуются как нечто абсолютно выпадающее из мировой системы детерминации («чудо» — в теологических установках средневековья; еще не познанные разумом природные обстоятельства — в философии Нового времени). Именно с данными фактами и сближает философская традиция последних трех-четырех столетий понятие свободы.

Впрочем, идея универсального (мирового) детерминизма вполне правомерна. Трудности ее последовательно проведения в каждую из исторических эпох были связаны с метафизическим представлением о количественной однородности детерминизма. Это вело к игнорированию специфически социального характера «свободной детерминации» и в результате к абсолютному противопоставлению свободы детерминизму как таковому. Из всех домарксистских философов, пожалуй, лишь И. Кант одним из первых попытался зафиксировать в мире наряду с «естественной причинностью» качественно иной порядок событий — «свободную причинность»¹. Однако

¹ См.: Кант И. Критика чистого разума. — Соч. В 6-ти т. М., 1964, т. 3, с. 489; Кант И. Критика практического разума. — Соч. М., 1965, т. 4, ч. 1, с. 423, 430—431.

и он, выделяя «свободную причинность», помещает ее в трансцендентальном мире вещей в себе, в запредельном по отношению к естественному миру царстве моральных императивов, т. е. по сути абсолютно противопоставляет оба вида причинности. Логично предположить, что подобная устойчивость в абсолютном противопоставлении свободы детерминизму имела источником не просто метафизические «пристрастия» традиционного философского сознания, а некоторые конкретные исторические обстоятельства, в которых реализовывалась социальная детерминация в соответствующие исторические эпохи.

Уже с первых этапов существования общественного бытия оно проявило специфические характеристики по сравнению с живой (биологической) материей. Отличие проявилось прежде всего в форме детерминации происходящих в биологической и социальной материи процессов. В основе этого отличия лежит впервые подчеркнутый К. Марксом факт, что предмет человеческой потребности (рассматриваемый в плане средств овладения им и как цель устремлений) не существует в природе как готовая, непосредственно данная вещь. Поэтому в отличие от животного, действующего «лишь под властью непосредственной физической потребности», человек производит универсально, «даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее»². Предмет животной потребности есть непосредственно данная, наличная природная вещь, которую животное лишь захватывает своими естественными органами. Поэтому «животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*»; человек же, поскольку предмет его потребности никогда не есть наличная вещь природы, всегда отличает себя от своей жизнедеятельности, «делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания... его собственная жизнь является для него предметом... Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность»³.

Тождественность животного своей жизнедеятельности, его неспособность отличить себя от нее обусловлены тем обстоятельством, что действия животного детерминиру-

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 93.

³ Там же.

ются наличными, данными вещами, составляющими границу его потребностей. Во временном отношении эта граница определяется рамками настоящего (для животного ни прошлое, ни будущее не существуют реально, вся его жизнь — непрерывное настоящее, протянувшееся от рождения до смерти), в пространственном — рамками налично существующей ситуации, действительности. Отсюда непосредственность, однозначность и жесткость детерминации на этом уровне материального бытия, представленной тем, что обычно называют природной необходимостью.

Человек же не может не отличать себя от своей жизнедеятельности, поскольку его потребности удовлетворяют предметы, не являющиеся чем-то наличным в данной ситуации. Поэтому факторы, детерминирующие его действия, также являются чем-то, выходящим за пределы наличного положения вещей: во временном отношении за этими пределами (настоящим) лежит прошлое и будущее, в пространственном (за пределами действительности) — возможности. Может, правда, показаться, что (по крайней мере, на этапе охотничье-собирающего периода первобытной истории) предмет человеческой потребности — те же вещи природы, что и предмет животной потребности: уже существующие растения, звери, рыба, птица и т. п. Однако для того, чтобы эти природные вещи действительно смогли удовлетворить человеческую потребность в пище, одежде и т. д., их необходимо предварительно «захватить»; животное делает это с помощью естественных орудий (зубов, когтей, клюва), что, кстати, существенно ограничивает число доступных тому или иному виду животных «предметов потребления». Человек использует для этого искусственные орудия, делая доступными для «потребления» практически любое существо или предмет природы. Убить мамонта, поймать рыбу, подстрелить птицу и т. д. человек может, лишь предварительно изготовив орудие (дубину или каменный топор, рыболовную снасть, лук со стрелами), т. е. создав нечто, не существующее в природе в готовом виде. Такое творческое действие может быть детерминировано факторами, выходящими за пределы наличного положения вещей (будущими возможностями). Но тем самым подлинным предметом потребности человека оказывается не просто мамонт, рыба или птица, а мамонт-загоняемый-в-предварительно-вырытую-яму-и-убиваемый-камнями, рыба-пой-

манная-с-помощью-рыболовной-снасти, птица-подстреленная-стрелой, т. е. предмет, сам по себе в природе не существующий.

Тем самым детерминация человеческого действия обретает принципиально новый по сравнению с дообщественными уровнями материального мира характер. Поведение животного, детерминируемое факторами наличной ситуации, действительностью, неизбежно является жестким и однозначным (ведь действительность — это то, что есть, т. е. она единственна). Типичным в данном отношении является рефлекс; он не может быть иным, он либо воспроизводится в той же форме, в которой возник под действием определенного раздражителя, либо (если раздражитель не повторяется или, что то же самое, изменяется) угасает. Иное дело — человеческое действие. Его детерминация оказывается принципиально множественной — ведь детерминирующие факторы во временном отношении принадлежат здесь не только настоящему, но также прошлому и будущему, а в пространственном — не только действительности, но и возможностям. Иначе говоря, человеческое действие в отличие от однозначно детерминированного животного поведенческого акта оказывается многозначным (возможностей в отличие от единственной действительности всегда несколько, как несколько (три) реальных детерминант и у исторического времени: прошлое, настоящее и будущее). Подобная многозначность предполагает выбор, оценку, решение, т. е. именно те компоненты, которые входят в определение свободы.

Однако специфический (свободный) характер социальной детерминации на протяжении длительного периода развития человечества проявлялся в формах, не только не соответствовавших его содержанию, но зачастую вступавших в прямой конфликт с ним. Данное обстоятельство в значительной мере определялось сложным и многоплановым явлением, коренившимся в незрелости, неразвитости общественного бытия. Последнее К. Маркс обозначал суммарным термином «отчуждение». Ведь специфическая человеческая деятельность — труд — в силу чрезвычайно малой производительности расходуется первоначально лишь на поддержание биологического существования человека (добывание еды, питья, одежды, жилища и т. п.). В результате, констатирует К. Маркс, «... сам труд, сама *жизнедеятельность*, сама *производ-*

ственная жизнь оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования... Сама жизнь оказывается лишь *средством к жизни*»⁴.

В этой ситуации труд, сводящийся по сути к роли средства поддержания лишь биологического (не социального) существования, как бы лишается человеческой, общественной природы, «отчуждается» от нее, становится «отчужденным» (подчиненным биологическим целям) трудом. Но поскольку биологически значимыми оказываются прежде всего наличные, чувственно достоверные, существующие в качестве действительности элементы окружающей среды, социально ценными в ситуации отчуждения также оказываются налично-вещественные элементы общественного бытия — одномерная (фиксирующая лишь настоящее время) проекция его на плоскости действительности. Многомерные (включающие наряду с настоящим также прошлое и будущее), так сказать, «объемные» (включающие наряду с действительностью также множество возможностей) параметры общественного бытия «не умещаются» в одномерно-плоскостной структуре биоподобной формы «отчужденного» социума, выходят за ее пределы и как бы утрачивают социальную значимость. Мы говорим «как бы», поскольку опосредованно, исподволь, в превращенной форме они продолжают выполнять социальные функции, но делают это не прямо, а окольными путями. Предметы человеческой потребности (преобразованное человеческим трудом вещество природы) вместе с орудиями труда приобретают в этих условиях характер вещественного богатства — собственности.

Отношение человека к собственности становится одним из факторов, определяющих его социальную ценность. Поскольку в любом отношении проявляются тождественные, требуемые именно этим отношением, черты, то социально значимый характер приобретают определенные, повторяющиеся от индивида к индивиду признаки. Складывающиеся в данных условиях коллективы базируются именно на подобной идентичности индивидов (все неповторимое и уникальное квалифицируется как «анти-социальное»). Так, в первобытном коллективе — роде —

⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 93.

индивид приобретает «гоминидные» характеристики лишь как принадлежащий к определенному сообществу, данной родовой организации. Даже индивидуальных имен члены первобытных коллективов не имели; они просто не нуждались в них — и называли себя лишь по имени рода («сын орла», «дочь змеи» и т. п.). Философским выражением ситуации индивида античного общества, как показал К. Маркс, была атомистическая концепция Демокрита. «В мире нет ничего, кроме атомов и пустоты, и атомы движутся в пустоте по закону необходимости» — этот центральный тезис Демокрита имеет своим реальным прообразом античного индивида, всецело подчиненного в своих действиях неумолимому року и в этом подобного любому другому индивиду (ведь атомы, по Демокриту, подобны друг другу, отличаясь лишь количественно — формой, порядком и положением). О невозможности выйти за рамки диктуемой роком одинаковости свидетельствует трагическая судьба мифического Сизифа. В Европе в средние века специфически человеческая значимость индивида определялась его сопринадлежностью (вместе с другими) к христианской церкви.

Наконец, буржуазное общество выделяет в качестве универсальной основы человеческого существа его происхождение из природы. Все люди — природные существа, и это есть сущностное выражение единства человеческого рода и «естественное» основание человеческого равенства и свободы. Складывающиеся на основе как бы суммирования одинаковых, повторяющихся черт и свойств индивидов коллективы с особой наглядностью проявляют черты отчуждения в рамках капитализма. К. Маркс поэтому называл их «мнимыми» коллективами, «суррогатами коллективности». Основой для объединения выступают здесь уже некие «общие знаменатели», становящиеся наиболее значимыми показателями с точки зрения потребностей машинного производства и быстро бюрократизирующегося аппарата государственной власти и в силу этого придающие человеку черты «среднего», «безразличного», «случайного» индивида.

Поскольку основой «суррогата коллективности» является одинаковость входящих в него индивидов, последние оказываются «безразличными», «не нуждающимися» друг в друге. Ведь каждый обладает в качестве существенного именно теми чертами, какими обладает другой. Вот почему свобода приобретает в обществе капиталистического

отчуждения сугубо отрицательные черты «независимости» индивидов друг от друга («свобода от»). «Именно *рабство гражданского общества*, — замечают по этому поводу К. Маркс и Ф. Энгельс, — по своей *видимости* есть величайшая *свобода*, потому что оно кажется завершенной формой *независимости* индивидуума, который принимает необузданное... движение своих отчужденных жизненных элементов, как, например, собственности, промышленности, религии и т. д., за свою *собственную* свободу...»⁵ Такого рода свобода вполне естественно приобретает внешние черты сугубо природной «оппозиции» необходимости и случайности. Это естественно для стихийно (по образу и подобию природы) функционирующего общества отчуждения.

Мнимая буржуазная коллективность, по замечанию К. Маркса и Ф. Энгельса, является не чем иным, как «соглашением... насчет тех условий, в рамках которых индивиды получали затем возможность использовать случайность в своих интересах. Это право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой»⁶. Ущербный, негативный характер подобного рода свободы обернулся уже в конце XVIII в. исторической трагедией, когда реализованная практически в социальных институтах французской республики буржуазная «безразличная» свобода логично переросла в годы якобинского террора в узурпацию власти отдельными представителями буржуазии (во имя торжества республики — «всеобщего дела», в буквальном переводе с латыни), а затем — в единоличную диктатуру Бонапарта.

Современная буржуазная философия, метафизически отождествляя «негативную» свободу отчужденного общества с подлинной свободой, пытается толковать о принципиальном и неустранимом «трагизме» свободы в человеческом мире. В своем стремлении к свободе, пишет неофрейдист Э. Фромм, человек выделился из природы, разорвал «естественные узы» родоплеменных отношений, сломил рабство, затем устранил цеховые и сословные перегородки. «Индивид, — рассуждает Фромм, — освобо-

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 129.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 76.

дился от пут экономической и политической привязанности... Это выразилось в той активной и независимой роли, которую он стал играть в новой системе. Но одновременно это было освобождение от тех пут, которые обеспечивали его безопасность, создавали чувство принадлежности. Жизнь перестает быть пребыванием в замкнутом мире, центром которого является человек; мир становится бесконечным и в то же время тревожным»⁷.

Обретенная свобода оказывается безграничной пустотой и одиночеством. Общество превращается, по выражению другого американского неопрейдиста Д. Рисмена, в «толпу одиноких». Устрашенный плодами подобной «победы» человек, по утверждению Фромма, совершает «побег от свободы», создавая конформистские (растворяющие индивидуальность, но зато дающие спасительное «чувство локтя») коллективы. В аналогичную ситуацию попадает и отрицающий «нечеловеческую» фактичность мира вещей человек в изображении лидера французского экзистенциализма Ж.-П. Сартра; он оказывается свободным, но такая свобода настолько «тотальна», что в конечном счете превращает человека в существо, «приговоренное к свободе». Экзистенциалисты, неопрейдисты, персоналисты и др. довольно правдоподобно рисуют деформированную отчуждением свободу буржуазного общества, однако «раздувание, распухание» одной из сторон подлинной свободы в абсолют извращает до неузнаваемости подлинное содержание проблемы свободы в концепциях представителей современной буржуазной философской мысли.

Есть еще один аспект деформации свободы в обществе отчуждения, проявляющийся в том, что чем больше становится власть человека над природой по мере развития цивилизации, тем более многоплановой, поистине универсальной выступает зависимость человека от предметных результатов его деятельности, от преобразованного нею вещества природы. «В прямом соответствии с *ростом стоимости* мира вещей,— отмечает данное обстоятельство К. Маркс,— растёт *обесценение* человеческого мира..., осуществление труда..., его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего из *действительности*, опредмечивание выступает как *утрата предмета*

⁷ Fromm E. The escape of freedom. New York, 1970, p. 96.

и закабаление предметом, освоение предмета — как отчуждение»⁸.

Складывающаяся парадоксальная ситуация (чем больше человек подчиняет природу, тем менее свободным он становится) на самом деле парадоксальна лишь по видимости. Все дело в том, что собственное общественное бытие человек стремится поставить под свой контроль таким же способом, каким он подчиняет себе природу, — и это вполне естественно, ведь отчуждение придает обществу природоподобную внешность. Однако вполне эффективное по отношению к природе подобное воздействие (направляемое по аналогии с природным объектом на наличные стороны общественного бытия, которым отчуждение придает видимость единственно значимых его сторон) оказывается совершенно неэффективным; оно встречает сопротивление качественно специфичного содержания социального бытия, скрытого за природоподобной его формой.

Именно данное обстоятельство на протяжении длительного исторического периода (вплоть до первых социалистических революций) делает общественное бытие принципиально не поддающимся очеловечивающему воздействию на него, придает ему характер неукротимой, иррациональной силы, к которой следует лишь приспособляться, подчиняться ей. В справедливости подобного представления человека, казалось бы, убеждал многовековой исторический опыт: рабы и крепостные крестьяне стремились устранить социальный гнет, разрушая предметно-вещественные (чувственно достоверные) его воплощения — те или иные социальные учреждения — или даже заменяя одних конкретных носителей государственной власти другими (заменяя «злого» царя «добрым»), или же разрушая производительные силы (как поступали нередко рабочие на ранних этапах пролетарского движения). Разумеется, подобное «воздействие» на предметно-чувственные стороны общественного бытия ничего не могло в нем изменить принципиально, поскольку не затрагивало подлинного его содержания. Именно это имел в виду В. И. Ленин, когда резко критиковал экономистов, считавших подлинно революционным способом борьбы с капитализмом борьбу экономическую, т. е. борьбу за изме-

⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 87—88.

нение таких чувственно достоверных общественных «реалий», как заработная плата, длительность рабочего дня и т. п.

«Неуязвимость» общественного бытия по отношению к подобным образом ориентированному воздействию порождает иллюзию о его принципиальной неуправляемости, неконтролируемости и т. д., а его растущая иррациональная мощь представлялась чем-то едва ли не магически-сверхъестественным. На самом деле ничего сверхъестественного здесь нет; подчиняя себе те или иные области природы, человек тем самым превращает их в составную часть общественного бытия, поскольку преобразованное трудом вещество природы (продукты труда) функционирует уже по законам общества, а не природы. Но общественное бытие, как уже отмечалось, в силу его неподконтрольности человеку господствует над человеком; поэтому включение в общественное бытие новых, преобразованных человеческим трудом элементов природы, обогащение его этими элементами только увеличивает господство стихийных общественных сил над человеком. В этом кроется подлинная разгадка того парадокса, что растущая власть человека над природой не только не увеличивает (в условиях отчуждения), но даже в значительной мере уменьшает его свободу.

Отчуждение, разумеется, не ликвидирует социальную специфику общественного бытия, не преобразует его в природное бытие. Оно лишь придает движению общества превращенную — по типу движения природной реальности — форму. Каждый человек действует вполне социально — ставит определенные цели, отражающие определенные возможности, выбирая средства их достижения соответственно своему опыту. Перед нами типичная картина социальной детерминации: осознание и выбор в качестве цели той или иной возможности (детерминация будущим), осознание и выбор средств реализации цели соответственно опыту (детерминация прошлым) и наличным условиям (детерминация настоящим).

Однако человек действует не один, а одновременно с другими людьми, с которыми он взаимодействует на основе взаимосвязей, образующих те специфические для отчуждения коллективности черты, о которых уже шла речь. Отсюда и происходит, как замечает Ф. Энгельс, что конечный результат исторического события «всегда получается от столкновений множества отдельных волей, при-

чем каждая из этих волей становится тем, что она есть, опять-таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая — историческое событие»⁹. История, таким образом, продолжает Ф. Энгельс, «протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения»¹⁰. Подчеркивая природоподобный — по типу механического закона сложения сил по «правилу параллелограмма» — характер движения истории, Ф. Энгельс предостерегает от толкования в подобном плане исторического процесса как такового. Он специально оговаривает, что речь идет об истории, как она шла до сих пор, т. е. в рамках отчуждения. Кроме того, Ф. Энгельс специально подчеркивает и тот момент, что внешняя форма процесса (подобная механическому сложению сил) совершенно не устраняет его общественного содержания. «Из того обстоятельства,— пишет Ф. Энгельс,— что воли отдельных людей... достигают не того, чего они хотят, но сливаются в нечто среднее, в одну общую равнодействующую,— из этого все же не следует заключать, что эти воли равны нулю»¹¹.

Общественный процесс, история лишь по внешности выглядят как совершенно хаотическое нагромождение случайных событий. На самом деле это всегда творческий процесс (люди всегда сами творят свою историю), результаты которого видны в преобладании линейных временных ритмов над циклическими, что характерно именно для социального, исторического времени. О том, что это действительно так, свидетельствует прогрессивный, поступательный ход исторического процесса. Последний в свою очередь — прямое свидетельство детерминации истории преимущественно будущим. Правда, отчуждение придает историческому творчеству превратный вид «не зависимо-го» от людей стихийного процесса, совершающегося как бы «за спиной» его подлинных творцов, но эта превращенная форма возникает оттого, что историческое творчество народных масс в ситуации отчуждения осуществляется окольным путем.

⁹ Энгельс Ф. Йозефу Блоху. 21—22 сентября 1890 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 395.

¹⁰ Там же, с. 396.

¹¹ Там же.

Окольный, стихийный характер исторического творчества и социальной детерминации, в ходе которой оно реализуется, проявляется, в частности, в том, что осознание целей исторического действия и выбор средств их ретворения в действительность осуществляются в неадекватных формах. Сознательная цель и реальный результат здесь не совпадают, хотя последний в конечном итоге стихийно выражает тенденцию исторического движения. Общая специфика социального движения здесь охраняется; материальная причина, специфически социальной формой которой выступает историческая потребность, может реализоваться в материальное следствие (разрешение потребности) не непосредственно, как это происходит в природе, а лишь предварительно принимая идеальную форму, осознаваясь.

В природе материальная причина непосредственно разрешается в материальное следствие, ибо детерминантами здесь выступают принадлежащие настоящему времени, действительные факторы. В обществе материальная потребность не может реализоваться по природной схеме, ибо разрешающее ее материальное следствие превращается из возможности в действительность лишь под детерминирующим воздействием факторов будущего, единственно возможной формой существования которого в настоящем есть идеальное. Именно поэтому в обществе — и на это прежде всего указали К. Маркс и Ф. Энгельс, формулируя принципы материалистического понимания истории,— материальные причины приводят к материальным следствиям, лишь проходя через человеческую голову. Именно в этом смысле «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»¹².

Неподконтрольность общественного бытия человеческому воздействию на первых этапах исторического движения препятствует адекватному осмысливанию исторических потребностей, соответствующему выбору целей и средств, делает общественное бытие как бы «непрозрачным» для исторического сознания людей. Вполне естественно поэтому, что люди, реально создававшие свое общественное бытие, вплоть до самого недавнего времени руководствовались ошибочными, зачастую превратно-

¹² Маркс К. Капитал, т. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 21.

иллюзорными, представлениями о характере реального исторического процесса. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что все теории общественного процесса до возникновения марксизма не выражали объективно-истинного знания. Даже французские просветители XVIII в., идеологически подготовившие французскую буржуазную революцию, наиболее далеки от истины были в своих социологических воззрениях. Основную задачу грядущей революции они усматривали в приведении «неразумных» общественных отношений в соответствие с требованиями разума, в установлении «царства разума», воплощающего принципы свободы, равенства и братства. «Все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование,— пишет Ф. Энгельс,— либо отказаться от него... Все прежние формы общества и государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения. Теперь впервые взошло солнце, и отныне суеверие, несправедливость, привилегии и угнетение должны уступить место вечной истине, вечной справедливости, равенству, вытекающему из самой природы, и неотъемлемым правам человека»¹³. Однако реализация этих целей буржуазными революционерами привела к существенно отличным результатам. «Вечная справедливость,— отмечает Ф. Энгельс,— нашла свое осуществление в буржуазной юстиции.., равенство свелось к гражданскому равенству перед законом, а одним из самых существенных прав человека провозглашена была... буржуазная собственность. Государство разума... оказалось и могло оказаться на практике только буржуазной демократической республикой»¹⁴.

Итак, основное содержание исторического движения сохраняется и в рамках отчуждения. Сохраняется и «механизм» социальной детерминации. Однако выполняется это движение и его «механизм» вне поля функционирования социально значимых реалий отчужденного общества — чувственно наличных, действительных его характеристик. Отсюда стихийный, неподконтрольный человеческому воздействию и «непрозрачный» для познания ход истории. Именно здесь — объективный источник тех прин-

¹³ Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 16—17.

¹⁴ Там же, с. 17.

ципиальных ограничений, которые препятствовали классической буржуазной философии и политической экономии раскрыть подлинный смысл общественного смысла человека и материального производства.

Человек — часть природы, природное существо. Из этого верного тезиса домарксовский (буржуазный) материализм делал совершенно неправомерный (но логически правильный) вывод о том, что в качестве части природы он (человек) в своих действиях должен воспроизводить закономерности целого (природы). Потому ни о какой специфике (свободе, способности к творчеству), выходящей за рамки природных (механических, физических, биологических) закономерностей, не может быть и речи. Поскольку домарксовский материализм брал предмет только в форме объекта, т. е. как нечто непосредственно данное, наличное (иначе и быть не могло, поскольку в рамках отчуждения только этот аспект обладал значимостью), подобный вывод был единственно правильным (но далеко не истинным).

Только К. Маркс, указавший, что подлинная полнота реальности раскрывается, если брать ее не только в форме объекта, но и как *человеческую чувственную деятельность, практику*, субъективно¹⁵, сумел продемонстрировать скрытые от отчужденного сознания многомерные параметры социального бытия, адекватно раскрывающие его специфичность. Ведь именно деятельность, практика, реализующие превращение возможности в действительность, наглядно демонстрируют реальность возможности, которую обычно (при созерцательной установке) принципиально нельзя обнаружить в качестве реальности. Именно деятельно-практический подход помог К. Марксу показать, что человек — «не только природное существо, он есть *человеческое* природное существо»¹⁶.

Специфика человека как природного существа (части природы) состоит в том, что в силу особых качественных характеристик, присущих социальному (историческому) пространству, он является такой «частью», которая в своем историческом движении (с присущими ему специфическими социально-временными характеристиками) пре-

¹⁵ См.: Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

¹⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 164.

вращает само целое в свою часть, подчиняет своему контролю окружающее природное бытие как качественно низшую ступень материального бытия. Поэтому, согласно К. Марксу, «в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания», а «в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности»¹⁷. Человек оказывается универсальным существом; и универсальность эта « всю природу превращает в его (человека.— Авт.) неорганическое тело »¹⁸, благодаря тому что его реальность включает не только действительность, но и всю обширную область возможностей. Именно в этом, как уже неоднократно повторялось, состоит специфичность социальности; поэтому, будучи «частью» природы, человек оказывается чем-то бóльшим, нежели целое.

Сформулировав еще в период разработки материалистического понимания истории новый подход к анализу реальности, в частности социальной реальности, К. Маркс применяет его в качестве фундаментального принципа исследования. Именно этот подход позволяет К. Марксу раскрыть подлинный источник и механизм образования прибавочной стоимости. Буржуазная политическая экономия лишь констатировала тот несомненный факт, что процесс производительного потребления капитала неизменно приводит к постоянному увеличению его стоимости. Однако источник такого самовозрастания никак не мог быть обнаружен самым тонким экономическим анализом. Буржуазные экономисты вынуждены были объявить способность капитала к самовозрастанию необъяснимым (таинственным, иррациональным) свойством самого капитала.

Вскрывая «тайну» прибавочной стоимости (и тем самым — источник эксплуатации рабочего класса капиталистами), К. Маркс показывает, что, анализируя процесс обращения капитала, буржуазные экономисты описывали лишь предметно-вещественные его характеристики. Оплачивая рабочую силу, капиталист исходит из тех же критериев, что и при оплате сырья, орудий труда и других вещественных элементов производственного процесса —

¹⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 92.

¹⁸ Там же.

из их стоимости. Поэтому «заработная плата имеет совершенно тот же смысл, как и *содержание, сохранение и исправности* любого другого производительного инструмента, как *потребление капитала* вообще... или как смазочное масло, применяемое для колес, чтобы поддерживать их движение»¹⁹.

Иначе говоря, стоимость рабочей силы, выражаемая в зарплате, определяется стоимостью тех жизненных средств, которые необходимы, чтобы поддерживать организм рабочего в пригодном для дальнейшего осуществления трудового процесса состоянии. Конечно, в процессе труда расходуется определенное количество энергии, которую необходимо восполнить. Однако труд, как и любая другая форма человеческой практической деятельности, не исчерпывается в своем содержании одной лишь энергетической (и вообще предметно-вещественной) стороной трудового процесса. В процессе труда кроме перераспределения элементов вещества природы в предмете труда, орудиях труда, организме рабочего и т. д. постоянно возникает нечто новое. Это последнее осуществляется за счет выхода за рамки наличного положения вещей, действительности, за счет обогащения действительности возможностями, реализация которых составляет одну из существеннейших социальных характеристик труда. Вот почему, как показывает К. Маркс, «стоимость рабочей силы и стоимость, создаваемая в процессе ее потребления, суть две различные величины»²⁰.

Эксплуатация рабочего вполне «естественна» и «справедлива», если оценивать ее по меркам буржуазного — отчужденного и потому оценивающего социальные реалии природоподобными критериями — общества. Согласно этим «меркам» рабочий (и вообще человек) — лишь «часть» наличного положения вещей.

Вне поля зрения буржуазной политэкономии оказывается то обстоятельство, что эта «часть» наряду с действительными характеристиками (обладание телом, мускульной силой, органическими потребностями и т. п.) включает в себя множество возможностей, постоянная реализация которых фактически делает «часть» больше самого целого.

¹⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 101.

²⁰ Маркс К. Капитал, т. 1.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 204—205.

Буржуазная политэкономия способна зафиксировать только конечный результат, поскольку лишь он находит предметно-вещественное выражение — «самовозрастание» капитала. Однако данный результат, поскольку «невидимым» для буржуазного сознания оказывается его подлинный источник, приобретает в глазах буржуа видимость «чудесного» свойства самого капитала. «Владелец денег,— пишет К. Маркс,— оплатил дневную стоимость рабочей силы, поэтому ему принадлежит потребление ее в течение дня, дневной труд. То обстоятельство, что дневное содержание рабочей силы стоит только половину рабочего дня, между тем как рабочая сила может действовать, работать целый день, что поэтому стоимость, создаваемая потреблением рабочей силы в течение одного дня, вдвое большая, чем ее собственная дневная стоимость, есть лишь особое счастье для покупателя, но не составляет никакой несправедливости по отношению к продавцу»²¹.

Мы видим, таким образом, что общественный процесс и в рамках отчуждения детерминируется специфически социальными факторами, что находит свое выражение в преобладании линейных временных ритмов над циклическими (прогрессивно-поступательное движение истории, ее необратимость) и многозначности исторической необходимости, коренящейся в множественности исторических возможностей. Отсюда — активно-творческий характер социальной деятельности людей, свободно выбирающих наиболее соответствующие их потребностям и интересам возможности прогрессивного развития общества. Отчуждение лишь придает социальному процессу стихийный, как бы не зависимый от активного действия человека характер.

Отношения между людьми, составляющие подлинное содержание общественной жизнедеятельности, обретают реальный смысл лишь постольку, поскольку они принимают «фантастическую форму отношений между вещами»²². Именно фантастическая форма, являющаяся как бы своеобразной «абберацией» социальности в мире отчуждения, придает просвечивающему сквозь природоподобную внешность общественному содержанию истори-

²¹ Маркс К. Капитал, т. I.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 205.

²² Там же, с. 82.

ческого бытия характер чего-то принципиально «несовместимого» с детерминизмом, «выпадающего» из естественного (природного) порядка бытия, «чудесного», иррационального, исключительного. Вполне естественно, что адекватное отражение социального процесса в отчужденном (буржуазном, например) сознании аналогичным образом деформируется, приобретает мистифицированный характер, как уже было продемонстрировано на примере понимания человека как «части» природы или источника «самовозрастания» капитала. Именно «вещевистские» установки буржуазного образа жизни приводят, по свидетельству К. Маркса, к тому, что «оказывается завершенной мистификация капиталистического способа производства, овеществление общественных отношений, непосредственное сращивание вещественных отношений производства с их исторически-общественной определенностью: получился заколдованный, извращенный и на голову поставленный мир, в котором *monsieur le Capital* и *madame la Terre* как социальные характеры в то же время непосредственно, как просто вещи, управляют своим шабаш»²³.

Стихийное течение исторического процесса делает социальные характеристики (поступательность и необратимость истории, свободу как специфически социальный тип детерминации, целенаправленность и целесообразность процесса и т. п.) значимыми лишь для процесса «в целом». Отсюда возникает иллюзия, представляющая историю в виде «особой личности, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих целей*»²⁴. Капиталистическое общество, в котором отчуждение, как показывает К. Маркс, становится поистине универсальным, охватывая все стороны (материальные и духовные) человеческой жизнедеятельности, оказывается именно такой социальной организацией, образ жизни которой всецело определяется производством вещественного богатства, вещей как таковых, безотносительно к подлинной потребности в них людей.

В рамках капитализма формируется могущественный механизм искусственного продуцирования все новых и новых, неестественных (а порой и противоестественных) потребностей для обеспечения бессмысленно (вне отно-

²³ Маркс К. Капитал, т. 3.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. 2, с. 398.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство.— Соч., т. 2, с. 102.

шения к подлинно человеческим интересам) расширяющегося производства вещей. «Господство капиталиста над рабочим,— отмечает К. Маркс,— есть поэтому господство вещи над человеком, мертвого труда над живым, продукта над производителем»²⁵. Социальная значимость человека при капитализме окончательно сводится лишь к роли вещественного элемента в структуре общественного производства, к роли средства производства вещей. Понятно, замечает К. Маркс, что «действительный производитель выступает как простое средство производства, а вещное богатство — как самоцель. Отсюда и развитие этого вещного богатства в противоположность человеку и за его счет»²⁶.

Концентрированное выражение капиталистический образ жизни находит в господстве капиталистической частной собственности, представляющей высшую форму частной собственности. Именно «частная собственность,— как подчеркивает К. Маркс,— сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д.,— одним словом, когда мы его *потребляем*... Поэтому на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств — чувство *обладания*»²⁷. Из односторонне утилитарного отношения к предметам человеческой потребности и вырастает отношение собственности, подчиняющее себе все многообразие человеческого отношения к вещи и придающее социальным отношениям односторонне-вещественное, потребительское, внешнее выражение. Указывая на позитивистско-утилитаристскую концепцию И. Бентама как типичное идеологическое отражение указанного факта, Ф. Энгельс писал: «Бентам... регулирует отношения человечества согласно законам собственности, законам вещей»²⁸.

Освобождение трудящихся и всего человечества осно-

²⁵ Маркс К. Капитал. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 49, с. 46—47.

²⁶ Там же, с. 92.

²⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 120.

²⁸ Энгельс Ф. Положение Англии. Восемнадцатый век.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 616.

воположники марксизма-ленинизма связывали с устранением отчуждения, прежде всего капиталистической частной собственности, знаменующим ликвидацию частной собственности вообще и в конечном счете устранение того односторонне-потребительского отношения к вещи, которое воспроизводится как отношение собственности. В качестве социальной силы, способной устранить частную собственность и основывающуюся на ней эксплуатацию, К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин указывают на рабочий класс. Но историческая миссия пролетариата определяется не его наличным положением (угнетенного, страдающего класса), а теми возможностями, которыми он отличается от других, тоже страдающих и эксплуатируемых классов (люмпен-пролетариата, крестьянства и др.). «Класс неимущих, но не трудящихся,— писал В. И. Ленин,— не способен ниспровергнуть эксплуататоров. Только содержащий все общество класс пролетариев в силах произвести социальную революцию»²⁹.

Рабочий класс — это не просто класс, лишенный собственности (в форме некоторой совокупности вещественного богатства); единственная собственность, которой он обладает,— весьма специфического свойства. Это рабочая сила, которая не существует в традиционной форме собственности (в качестве некоторого множества вещей). Рабочая сила — не вещь, а способность творить вещи; не действительность, а возможность; не настоящее, а будущее. Поэтому именно рабочий класс является той общественной силой, которая органически связана со специфически социальными детерминантами общественного бытия, силой социального созидания, творчества, свободы.

Но даже и эта сила, будучи включенной в систему общественных отношений капитализма, проявляет свою революционность лишь стихийно, формулирует свои цели неадекватно своей объективной исторической роли, облекает их в форму буржуазно ограниченных, тред-юнионистских, экономических требований. Поэтому В. И. Ленин настойчиво требовал преодоления стихийности рабочего движения, внесения социалистического сознания в стихийное рабочее движение и тем самым перехода от экономической борьбы к высшей форме классовой борьбы — борь-

²⁹ Ленин В. И. Международный социалистический конгресс в Штутгарте.— Полн. собр. соч., т. 16, с. 69.

бе политической. Ведь если социальное действие будет определяться наличными факторами данного (буржуазного) общества, то оно способно лишь более «удобно» приспособить массы к условиям существования в этом обществе (позволит на более выгодных условиях продавать свою рабочую силу, как характеризует экономическую борьбу В. И. Ленин). Но оно никогда не позволит выйти за рамки буржуазного общества. Выйти за рамки капитализма, преодолеть его может только социальное действие, детерминируемое тем, что не принадлежит наличному (буржуазному) существованию, является, следовательно, не действительностью, а возможностью, не настоящим, а будущим. Такой подлинно революционной, творческой, свободной детерминантой социального действия пролетариата мог быть лишь социализм. Поэтому внесение социалистического сознания в рабочий класс (и соответственно организация сознательного авангарда класса в политическую партию) явилось необходимой предпосылкой обеспечения свободного социального действия.

Социалистическая революция, разрушая капиталистическую частную собственность и тем самым устраняя объективную основу эксплуатации человека человеком, снимает препятствия для развития производительных сил. Социализм является общественной организацией (историческая практика блестяще подтверждает это), способной к невиданному по темпам развитию промышленного и сельскохозяйственного производства, науки и техники. Только социализм, ликвидирующий частную собственность и эксплуатацию, позволяет наиболее рациональным образом организовать общественное производство. Однако материальное производство не является для коммунистов самоцелью. Как замечает в «Капитале» К. Маркс, «свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости»³⁰.

³⁰ Маркс К. Капитал, т. 3.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. 2, с. 387.

Коммунистическая партия Советского Союза, ставя перед советским народом грандиозные задачи по созданию материально-технической базы коммунизма, неизменно подчеркивает подчиненный характер этих задач по отношению к главной цели советского социалистического общества — совершенствованию общественных отношений, создающих неограниченные возможности для расцвета личности. Л. И. Брежнев в речи на встрече с избирателями 22 февраля 1980 года подчеркнул: «Партия подходит к экономическим задачам с широких социальных позиций, рассматривая экономику в неразрывной связи со всей системой общественных отношений»³¹. В социалистическом обществе осуществляется не просто более рациональная организация общественного производства, а принципиально изменяется способ жизни общества. Если целью капиталистического общества является производство вещественного богатства, где человек играет лишь роль средства обеспечения этого процесса, то при социализме и коммунизме подлинной целью общественного развития становится человек, его гармоническое, всестороннее развитие.

Таким образом, устраняя частную собственность и все формы отчуждения, коммунизм преодолевает и ту природоподобную форму проявления общественных закономерностей, которая делает общественный процесс на длительном отрезке его течения вплоть до социалистической революции стихийным. Тем самым свобода, являющаяся специфически общественной формой детерминации, утрачивает «таинственный», «иррациональный», как бы абсолютно исключаящий всякую детерминацию, характер и впервые проявляет себя непосредственно как объективная закономерность и сознательно применяемый принцип революционно преобразующей деятельности.

³¹ Брежнев Л. И. Наш курс — мирное созидание. Речь товарища Л. И. Брежнева на встрече с избирателями Бауманского избирательного округа Москвы 22 февраля 1980 г. — Коммунист Украины, 1980, № 3, с. 4.

Мировоззренческая обусловленность и категориальное выражение познавательного отношения человека к действительности

I. Мировоззрение и актуальные проблемы методологии общественных наук

С ускорением процессов дифференциации и интеграции науки усложняется вся система методологии научного познания, со всей остротой встает проблема синтеза знания, все больше ощущается необходимость координации и продуманной организации научных исследований, сочетания и использования всего разнообразия методов и средств познания. Сказанное характерно и для общественных наук, перед которыми при социализме стоят особенно сложные проблемы нахождения оптимальных решений задач дальнейшего развития общества.

Ведущая, интегративная роль общеполитической и общесоциологической методологии в исследовании и решении комплексных проблем социальной теории и практики будет усиливаться и впредь. Это обуславливает необходимость дальнейшего уточнения их специфики и места в системе научного знания, активизации всестороннего изучения функций и роли методологии в развитии общественнознания в целом, разработки методологических основ поисковых социальных исследований и прогнозирования их перспектив. Поэтому создание специальной отрасли философского знания — методологических вопросов общественных наук — является одной из важных задач философского исследования. Органическое единство теоретического, методологического и мировоззренческого аспектов в философии марксизма-ленинизма имеет прин-

ципиальное значение, определяемое тем, что она не только философия познания, но и философия действия, идейное оружие революционного преобразования мира.

Методология является сегодня сферой острой идеологической борьбы. В области социального знания не только содержание теорий, но и методы получения знания выступают выразителями определенных идеологических и социально-политических позиций. Переживая глубокий идейно-теоретический кризис, в том числе и в области социального познания, буржуазные идеологи предпринимают усилия для его преодоления. Это, однако, не приносит положительных результатов.

Буржуазная методология характеризуется плюрализмом, отсутствием единой философской основы. Она представляет собой мешанину методологических принципов неопозитивизма, экзистенциализма, персонализма, фрейдизма, бихевиоризма, структурализма и т. д. В ней наблюдается эклектическая смесь методологических подходов различных идеалистических направлений, давно обнаруживших свою научную несостоятельность, но стремящихся путем модернизации, устранения отдельных частных пороков своей методологии придать ей новый вид.

Отсутствие единой научной философской методологической базы для исследования общества буржуазные теоретики пытаются сейчас в какой-то степени восполнить развитием междисциплинарных исследований. Однако очевидно, что подобные исследования могут быть успешными лишь в том случае, если они опираются на подлинно научный теоретико-мировоззренческий фундамент. Сами по себе они не образуют такого фундамента. В них часто проявляется крен в сторону абсолютизации какого-либо одного метода — психологического, структурного, метода моделирования и т. д. При таком междисциплинарном подходе нередко допускается как отождествление знаний о природе и социального знания, так и их внешнее противопоставление. Плюрализм в буржуазной методологии является благоприятной почвой для произрастания разного рода субъективистских, волюнтаристских подходов к изучению общества.

Методологические вопросы общественнознания находятся в центре внимания советских ученых. Они были предметом специального обсуждения на ряде всесоюзных научных конференций, заседаний Президиума АН СССР и Секции общественных наук АН СССР. Различные ас-

пекты методологии социального познания обсуждались на отраслевых конференциях философов, социологов, экономистов, правоведов, историков, археологов.

Вместе с тем, как мы считаем, масштабы и уровень исследований методологических проблем обществознания в целом еще не полностью отвечают возросшим потребностям общественной практики и научного познания. В отдельных работах проявляется, хотя и в неявной форме, тенденция к односторонней, логико-гносеологической трактовке материалистической диалектики как метода научного познания, при известной недооценке ее мировоззренческого значения и активной ориентирующей роли социального действия.

Существующие трудности в разработке методологических проблем обществознания в значительной степени определяются особенностями самого изучаемого предмета, спецификой процесса познания социальной действительности. В литературе можно встретить общие указания на специфику теории и методологии социального познания. В то же время потребности развития не только исторического материализма, но и всего обществознания требуют анализа особенностей социального познания.

Общественные явления относятся к наиболее сложной форме движущейся материи. В познании общественной жизни возникают специфические проблемы, которые отсутствуют при познании природных явлений. Это обуславливает то обстоятельство, что единство познавательного процесса (характер и способы отражения действительности, цели познания) предполагает тем не менее и определенное своеобразие в теоретическом отражении природных и общественных явлений. Обществознание имеет дело с исследованием множества различных структур — экономических, политических, национальных, духовных и т. д. В каждой из них, находясь в диалектическом взаимодействии с другими, действуют свои законы и особенности функционирования. К специфике социального познания следует отнести также сложность вычленения объективной стороны общественной жизни и раскрытия объективных законов истории, реализующихся через сознательную деятельность людей.

Сложность и противоречивость социальных процессов и тенденций обуславливают не только специфику способов и средств их познавательного процесса, но в какой-то степени объясняют и тот факт, что здесь есть еще немало

дискуссионных вопросов, в том числе и принципиального характера.

Прежде всего следует сказать о научном статусе методологии науки вообще и методологии общественных наук в частности. Вряд ли было бы правильно рассматривать методологию науки как совокупность методов отдельных наук в отрыве от философии, материалистической диалектики как неразрывного единства диалектико-материалистического мировоззрения и метода. Такой подход приводит к отрицанию методологии науки как научной дисциплины, так как по существу сводит ее к коллекции не связанных между собой общей теорией частных методов, игнорирует философскую основу научных методов.

Ныне большинство авторов определяют методологию науки как общую теорию научных методов, как учение о методах научного познания, исходящее из основополагающих принципов материалистической диалектики. Мы присоединяемся к этому определению. Однако, по-видимому, более адекватно было бы определить методологию науки как одну из философских дисциплин, предметом которой являются взаимодействия материалистической диалектики в единстве ее мировоззренческой и методологической функций с методами всех других наук.

Что касается методологии общественных наук, то ее предметом является теория взаимодействия метода материалистической диалектики в целом и исторического материализма в особенности с методами всех других общественных наук. Такое истолкование предмета методологии общественных наук подчеркивает философский характер этой дисциплины, указывает на невозможность формирования методов отдельных общественных наук в отрыве от диалектического и исторического материализма.

В большинстве исследований по методологии общественных наук выделяются следующие уровни этой дисциплины: общефилософский — диалектический материализм; общесоциологический — исторический материализм; специально-научный. Такое членение подчеркивает методологическую роль диалектико-материалистического мировоззрения в методологии общественнознания и роль философского метода как наиболее общей теории методов всех других общественных наук.

Существенный теоретический и практический интерес представляет идея методологической общности общественных наук, относящихся к одному научному региону,

располагающему ведущей в теоретическом отношении дисциплиной. Термин научного региона (исторических, экономических и других наук) представляется нам полезным для того, чтобы дифференцировать и одновременно интегрировать методологические исследования в области обществознания. Научный регион содержит сходные по предмету и методу дисциплины разной степени общности. Например, регион исторических наук включает в себя исторические дисциплины; при этом всемирная история выступает здесь в теоретическом и методологическом плане в качестве ведущей. Из-за большей силы обобщения в ней более четко проявляются необходимость и применимость общефилософских и общесоциологических методов.

На уровне ведущей теоретической дисциплины происходит как бы первая конкретизация общесоциологических методов; они проявляют себя в действии применительно к данному научному региону. Теория и метод ведущей дисциплины научного региона выполняют методологические функции по отношению к другим дисциплинам. По-видимому, она может рассматриваться как особый методологический уровень, связывающий общефилософские и общесоциологические методы с методами частных общественных наук. На примере ведущей теоретической дисциплины научного региона мы видим, как в обществознании действуют общенаучные методологические закономерности, в соответствии с которыми теория более общего порядка выступает как методология теории менее общего порядка, как способ ориентации научного исследования и построения этой теории.

В методологических исследованиях следует, очевидно, уделять больше внимания анализу роли ведущей теоретической дисциплины определенных научных регионов, вскрывать содержащиеся здесь возможности сознательного применения методологических принципов для решения познавательных задач. Анализ роли ведущей в теоретическом и методологическом аспектах дисциплины конкретного научного региона наглядно показывает связь теории и метода, теоретических и методологических задач. Ведущая в теоретическом отношении дисциплина научного региона выполняет функции и ведущей методологической дисциплины, что делает возможным вычленение общенаучного метода наук одного региона.

Конечно, вопрос о возможности вычленения познава-

тельных средств общественных наук одного цикла и тем более всей системы общественнознания имеет свои определенные сложности. Он требует дополнительного обсуждения и всестороннего изучения с учетом как опыта исследования этой проблемы в естествознании, так и специфики ее постановки и решения в общественных науках.

Одной из наиболее актуальных проблем, как отмечалось выше, является методологическая роль исторического материализма в социальном познании. Исторический материализм как философская наука, изучающая сущность исторического процесса, наиболее общие закономерности общественного развития, является теоретической и методологической основой всех общественных наук. Теоретические и методологические функции исторического материализма находятся в диалектическом взаимодействии. Теория исторического материализма, представляя научную систему принципов, законов и категорий, материалистически объясняет общественные явления, их значение и функции в системе общественных отношений, выявляет закономерности социального развития, объективную необходимость революционного преобразования мира. Метод в свою очередь служит средством исследования и объяснения общественных явлений, указывает научные приемы и пути познания закономерностей общественного развития и использования этого знания для социального действия.

По своей сущности метод исторического материализма является диалектико-материалистическим. В. И. Ленин определил основной, исходный принцип данного метода следующим образом: «Диалектическим методом — в противоположность метафизическому — Маркс и Энгельс называли не что иное, как научный метод в социологии, состоящий в том, что общество рассматривается как живой, находящийся в постоянном развитии организм (а не как нечто механически сцепленное и допускающее поэтому всякие произвольные комбинации отдельных общественных элементов), для изучения которого необходим объективный анализ производственных отношений, образующих данную общественную формацию, исследование законов ее функционирования и развития»¹.

¹ Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полн. собр. соч., т. 1, с. 165.

Актуальность исследования вопросов о методологическом значении категорий и законов исторического материализма в познании и преобразовании социальной действительности определяется, с одной стороны, его значением для совершенствования всей системы общественного знания, а с другой — недостаточным до последнего времени вниманием к этой проблеме. Длительный период исторический материализм разрабатывался в основном лишь как общая теория исторического процесса. Категории и законы исторического материализма рассматривались прежде всего под углом зрения раскрытия сущности, структуры общественной жизни и социального развития. Наша философско-социологическая наука сделала в этом отношении достаточно много. Необходимо и впредь активно разрабатывать коренные вопросы общей теории исторического процесса. Вместе с тем нельзя упускать из поля зрения и другую, методологическую сторону проблемы, а именно — ту роль, которую теория исторического материализма играет в процессе получения нового знания о развитии современного общества.

Понятия, категории, законы, в которых выражается сущность исторического процесса и мировоззренческая сторона исторического материализма, в методологическом аспекте выступают как ориентиры для познания конкретно-исторических общественных явлений и необходимое условие дальнейшего развития и совершенствования самой теории. В этом выражается единство мировоззрения и метода. Методологическая функция теории, ее категориального аппарата и законов состоит в применении принципов мировоззрения к процессу познания, духовному творчеству вообще и практике.

Необходимость разрабатывать методологическую функцию теории стала уже общепризнанной. К теории исторического материализма с этой целью обращаются сейчас не только философы, но и представители специальных общественных наук. Ныне стало очевидным, что без решения общих методологических проблем невозможно получить ясные ответы на вопросы, которые ставит развитие специальных общественных наук. С методологическими проблемами столкнулись экономисты и юристы, пытаясь определить природу государства в условиях развитого социализма в свете марксистско-ленинской теории взаимодействия базиса и надстройки. Историки столкнулись с методологической ролью категории «обще-

ственно-экономическая формация» при исследовании многоукладности экономики в истории некоторых государств Азии.

Совершенно ясно, что ведущая роль в разработке методологической функции теории исторического процесса принадлежит философам. Но без помощи специалистов всех общественных наук указанную задачу не решить. Это еще один аргумент в пользу обоснования необходимости серьезной работы по дальнейшему укреплению союза философии и всех областей общественнознания.

Общеполитическая методология пронизывает методы специальных общественных наук, относится к ним как всеобщее к особенному. Вместе с тем исторический материализм, представляя собой всеобщий универсальный философский метод для всех без исключения общественных наук, не может успешно развиваться и выполнять свою методологическую и мировоззренческую функции без постоянного обобщения данных специальных наук, опоры на их многообразные специальные методы исследования общественной жизни.

Марксистско-ленинская философия — не только теоретически оформленное научное мировоззрение рабочего класса, не только теория познания общественных процессов, но вместе с тем и руководство к мировоздействию. Последнее положение столь существенно, что основоположники марксизма-ленинизма видели в нем один из самых решающих признаков революционного переворота, произведенного ими во взглядах на общество.

Методологические проблемы социально-преобразующей деятельности людей имеют, разумеется, свои отличия от методологических проблем познания общественных явлений. Первые касаются способов проверки и уточнения теории (при этом возникает проблема применимости теории к определенным конкретно-историческим условиям) и способов применения теории в социальной практике, приемов реализации теории в ходе формирования, совершенствования или коренного, революционного преобразования системы политических и иных общественных учреждений, разработки методов перевода теоретических положений на язык политических лозунгов и программ, способов социального управления и т. д.

Раскрытие методологической роли исторического материализма убеждает еще раз, что методология не может сводиться к науке о чисто техническом инструментарии,

ее нельзя рассматривать как сумму формализованных, заранее, раз и навсегда заданных норм и способов, однозначно определяющих пути социального познания. Следствием любой формы методологического «конструктивизма» является фактический отрыв методологии от предметного содержания самой теории, сведение всех проблем познания к способам субъективной деятельности исследователя. Бесспорно и то, что непосредственно из самих методологических принципов нельзя получить научное знание о конкретных явлениях, связях и отношениях объективной социальной реальности.

Методологию общественных наук вряд ли правильно трактовать только как философскую теорию методов получения знания об обществе. Она призвана раскрывать и изучать конкретный механизм получения знания, в ней органически соединяются методы специальных общественных наук, общесоциологический (исторический материализм) и общеполитический (диалектический материализм) методы.

В социальном познании могут и должны применяться методы математики, кибернетики, теории информации. Уже имеется некоторый опыт такого применения. Но надо помнить, что у этого подхода есть свои четко очерченные границы. Применение методов указанных наук в социальном познании допустимо лишь до тех пор, пока сохраняется теоретическая и методологическая специфика социального познания, его мировоззренческое содержание. Сами способы формализации в гуманитарных науках (там, где они возможны) определены содержанием этих наук и являются, образно говоря, заимствованным техническим инструментарием, не более того.

В заключение остановимся вкратце еще на одном важном вопросе — *о сущности и пределах применения социального эксперимента*. Весьма важной проблемой в методологии общественных наук являются цель, сущность, характер, структура, адекватность, чистота, нравственная допустимость и, наконец, условия социального эксперимента. О социальном эксперименте говорилось и писалось очень много. К сожалению, большинство рассуждений в основном ограничивалось применением понятия «эксперимент» к самым различным (рядовым или значительным) перестройкам существующего порядка ведения хозяйственных дел, экономических связей, процессов воспитания, организации торговли и т. п. При этом каждое

нововведение в текущей общественной практике рассматривалось как эксперимент. Так ли это?

Для того чтобы попытаться ответить на поставленный вопрос, надо сперва выяснить, что представляет собой социальный эксперимент не в обыденном, а научном смысле этого понятия.

К настоящему времени более или менее четкое представление о понятии эксперимента существует в естествознании. Последнее давно пользуется экспериментом как познавательным актом, позволяющим подтвердить, уточнить или опровергнуть то или иное теоретическое положение опытным путем. В этом смысле эксперимент является частной формой практики. В естествознании экспериментом называется теоретически осознанное многократное воспроизведение какого-либо явления в наперед заданных, искусственно созданных и изменяемых по воле экспериментатора условиях с целью выяснения (путем непосредственного наблюдения или по показаниям приборов) воспроизводимости, характера протекания и прекращения явления в определенных условиях. Эксперимент в таком понимании предполагает наблюдение изолированного от естественной среды явления в строго заданных и контролируемых условиях, т. е. аналитическое исследование отдельных сторон или целостного явления в «чистом виде», вне его естественных связей с другими явлениями.

В естественнонаучных экспериментах исследователь в той или иной степени должен учитывать воздействие своего наблюдения на объект исследования (непосредственного и опосредованного приборами). Особую остроту это обстоятельство приобретает в биологии, поскольку вторжение в живой организм различных веществ, датчиков, приборов, хирургическое вмешательство и другие подобные нарушения изменяют его жизненные функции вплоть до патологии.

К естественнонаучным экспериментам примыкают производственные эксперименты в той их части, когда проверяются технические идеи, узлы или целые технические сооружения в целях выяснения плодотворности заложенных в них принципов. Отличие производственного эксперимента от естественнонаучного состоит в том, что он не сводится к познавательному акту, а является одновременно моментом производства. Потребности производства здесь решающий фактор. В этом смысле произ-

водственный эксперимент есть неотъемлемая часть общественной производственной практики.

Но вернемся к понятию социального эксперимента. В свете сказанного о естественнонаучном эксперименте следует поставить вопрос: что общего у социального эксперимента с естественнонаучным и производственным экспериментами и в чем их различие? Социальный эксперимент по идее тоже должен быть познавательным актом, опытной проверкой того или иного теоретического положения о дальнейшем развитии какой-то стороны общественной жизни. Однако социальный эксперимент не может ограничиваться задачами познания, поскольку он затрагивает интересы людей, вовлекает их жизнь в свой процесс и таким образом является частицей их общественной практики. В этом отношении у него больше сходства с производственным экспериментом. Социальный эксперимент является в конечном счете экспериментом над жизнью людей, их связями, коммуникациями, интересами и т. д. Это обстоятельство накладывает существенные ограничения на социальный эксперимент по нравственным соображениям, требованиям гуманизма.

Далее, ни одно общественное явление невозможно преднамеренно воспроизвести в наперед заданных и искусственно созданных условиях, изолированно от той общественной среды, в которой это явление существует в жизни. Такая попытка привела бы к подмене познаваемого общественного явления каким-то другим, нежизненным феноменом. Кроме того, невозможно в рамках данного общества с его исторически сложившимся общественным производством, политическим устройством, экономикой, общественным сознанием и т. д. создать какие-то особые и произвольно изменяемые условия для изучения преднамеренно воспроизводимого явления.

Возникает вопрос о необходимом количестве повторений эксперимента, чтобы уверенно можно было сделать правильный вывод. В естественнонаучных исследованиях нормальным и необходимым считается многократное повторение эксперимента (иногда — сотни и тысячи раз), чтобы сделать безупречный вывод. А как при социальном экспериментировании? Достаточно ли одного или нескольких экспериментов, чтобы сделать какие-то выводы и руководствоваться ими в масштабах всего общества? Кроме того, в естественнонаучном эксперименте в большинстве случаев результат обнаруживается сра-

зу же (за исключением биологических и медицинских экспериментов). Результаты социального эксперимента часто надо ждать многие годы. Даже простой опыт с перестройкой школьных программ даст свои результаты через несколько лет, после окончания учащимися школы и вступления их в самостоятельную практическую жизнь. Вспомним, сколько лет понадобилось для того, чтобы убедиться во вреде раздельного обучения мальчиков и девочек. И таких примеров можно привести множество.

Социальный эксперимент неизбежно сталкивается с отношением к нему людей, вовлеченных в данный процесс, изменением их поведения по сравнению с поведением в обычных условиях. Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют трудности, с которыми встречаются социологи при попытке осуществить простейший опрос общественного мнения (даже с помощью анонимных анкет). Можно и дальше перечислять причины принципиальной неприменимости большей части опыта естественного экспериментирования к социальному экспериментированию. Но дело не в этом, а в характеристике самого социального эксперимента. К сожалению, социология еще не готова дать полный ответ на этот вопрос. Ясно только, что обычную общественную практику по улучшению тех или иных сторон общественной жизни неправомерно называть социальным экспериментом. Также неправомерно считать процесс, который называется в кибернетике методом «проб и ошибок», социальным экспериментом уже потому, что это — чисто эмпирический метод поиска оптимального решения социально-практических задач с риском больших издержек. И совершенно неправильно называть социальные революции экспериментом, как это делают буржуазные историки.

Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что требуются большие усилия многих исследователей, философов и специалистов других общественных наук, для того чтобы дать адекватное определение понятия «социальный эксперимент». Трудно переоценить теоретическое и практическое значение правильного решения этой проблемы для общественных наук и их методологического обеспечения.

Мы коснулись лишь некоторых существенных аспектов такой многогранной проблемы, как вопрос о роли философии в методологическом обосновании общественных исследований. Это рассмотрение свидетель-

ствует о неразделенности двух основополагающих функций диалектико-материалистической философии: методологической и мировоззренческой. Органическое единство названных функций, как можно было убедиться, обусловлено самой спецификой объекта философского знания.

II. Знание, рефлексия и категории философии

Развитие современной науки характеризуется все большим усложнением той системы средств исследования, которые человек ставит между собой и познаваемым объектом, начиная от разнообразных приборов и измерительных устройств и кончая теоретическими схемами, моделями, дедуктивными построениями и т. д. Все это создает определенные сложности в объектной, предметной интерпретации теоретического знания и вместе с тем формирует такую ситуацию, при которой в качестве необходимого условия движения теоретической мысли во все большей мере выступает самоотчет ученых относительно характера используемых ими средств исследования (как приборов, так и теоретических допущений), осознание возможностей и границ их применимости.

Все это означает резкое возрастание саморефлектированности научно-теоретического мышления. Усложнение структуры теоретического знания достигается не только за счет увеличения количества посредствующих звеньев между верхними этажами теории и ее эмпирическим базисом, но и за счет появления принципиально новых компонентов в самой системе научного познания: теоретической рефлексии над логической структурой и познавательным смыслом тех концептуальных систем, которые отображают объективную реальность.

В некоторых случаях эта рефлексия приобретает форму специальных научных дисциплин, подобных, например, математике, имеющей в качестве предмета исследования логическую структуру математических доказательств. В других случаях рефлексия оформляется в специальную науку или ее раздел, однако играет принципиально важную роль в процессе формулирования, разработки и содержательного истолкования научной теории. Такой характер имеют, например, выделение

и анализ общих принципов построения физической теории: принципов соответствия, дополнительности, наблюдаемости инвариантности, симметрии и т. д.

Отмеченное обстоятельство может породить неверное мнение о том, что развитие научно-теоретического знания привело в настоящее время к ситуации, при которой исследователь все в большей степени вынужден иметь дело не с познаваемой объективной действительностью, а с самим знанием, с изучением способов его получения, его структуры и возможностей развития.

Влиятельная до недавнего времени в западных исследованиях проблем методологии и философии науки доктрина логического позитивизма исходила из того, что вообще всякая деятельность по конструированию и совершенствованию системы теоретического знания — это деятельность, в своей сущности чисто формальная, не имеющая отношения к отображению характеристик объективной реальности, а определяющаяся особенностями той конструкции, которую построил сам исследователь. Ибо в основе всякой научной теории, согласно этой точке зрения, лежит чисто формальное исчисление, которое лишь «задним числом» получает частичную и косвенную интерпретацию посредством эмпирических фактов. Что же касается методологической рефлексии над системами конкретно-научного теоретического знания, то она при подобном понимании тем более не имеет отношения к внешней знанию реальности: задача методологического анализа в этом случае сводится к выявлению и строгой логической экспликации формальных связей между компонентами языка и науками.

Логический позитивизм как доктрина узкого эмпиризма и ограниченного сциентизма порвал с многими традициями классической буржуазной философии. Однако в представлении о том, что углубление рефлексии над знанием с необходимостью ведет к исключению из предмета исследования той объективной реальности, с которой это знание изначально имеет дело, логический позитивизм обнаруживает принципиальное сходство с весьма влиятельным направлением классической идеалистической западноевропейской философии, именуемым иногда «философией рефлексии».

Попытка решить проблему обоснования знания осуществлялась в рамках данного направления путем рефлексивного анализа смыслового содержания сознания.

Высшее основоположение знания Декарт усматривал в мысли о существовании «Я», и этот теоретический ход повторялся затем с различными усложнениями и выражался в философии трансцендентализма: от Канта и Фихте до Гуссерля включительно. Углубление теоретической рефлексии над знанием представляется при подобном понимании восхождением ко все более глубоким структурам субъекта, который независимо от того, как он понимается, выступает высшей обосновывающей инстанцией. В то же время внешний мир либо «выносится за скобки», либо рассматривается как производный от субъекта. Гегель в ряде принципиальных моментов выпадает из этого движения мысли, однако и у Гегеля высшим основоположением знания и одновременно его завершением, итогом всего познавательного развития является абсолютное знание как «абсолютная рефлексия», мышление о мышлении¹. Задача философского исследования с точки зрения «философии рефлексии» — не столько в том, чтобы быть учением о мире, сколько в том, чтобы быть учением о знании и сознании.

Идеологический характер и принципиальная неприемлемость попыток представить рефлексия над знанием как углубление в содержание «Я», противостоящего внешнему миру материальных объектов, были основательно выяснены в ходе развития философской мысли, прежде всего в работах философов-марксистов. Однако и самосознание, и рефлексия играют исключительно важную, принципиальную роль в функционировании и развитии познавательной деятельности — факт все же несомненный и с ним приходится считаться самым серьезным образом.

В самом деле, уже самый элементарный акт познания — акт восприятия — предполагает (также элементарный) акт самосознания, который как бы «встроен» в познавательный процесс, хотя находится не в фокусе сознания, а на его периферии. Воспринимая нечто, субъект не только знает воспринимаемый предмет, но знает также различие между объективными изменениями в реальном мире и сменой субъективных состояний сознания, положение своего тела в объективной сетке прост-

¹ Разумное, диалектическое мышление, по Гегелю, именно тем и отличается от мышления рассудочного, что оно носит рефлексивный характер. Категории диалектической логики выступают при таком понимании как ступени углубляющейся в себя «абсолютной рефлексии».

ранственно-временных отношений, связь той или иной перспективы опыта с объективным положением своего тела. Все эти разнообразные виды знания включены в «спрессованном» виде в элементарный акт самознания².

Вместе с тем научная деятельность возможна лишь тогда, когда имеют место не только движение познания по изучаемым объектам, но и сознание присущих коллективному субъекту способов и норм познавательной деятельности, стандартов оценки ее результатов. При этом переломные этапы в развитии науки предполагают развернутую рефлексию над научно-теоретическим знанием, над условиями его производства. Знание внешних объектов и самопознание в разных формах взаимно предполагают друг друга. Поэтому системы знания — всегда «рефлексивные» системы, т. е. такие, в условия функционирования которых включается определенное отношение к самим себе. В условиях современной научно-технической революции этот факт обнаружился наиболее наглядным образом, стал особенно очевидным, но вовсе не возник впервые.

Как же практически осуществляется процедура рефлексии? Оправданы ли те представления о ней, которые характерны для упоминавшейся выше философской традиции? Пытаясь ответить на этот вопрос, присмотримся ближе к тем рефлексивным процедурам, которые осуществляются в познании³.

В работе «Доказательства и опровержения» И. Лака-тос, анализируя историю доказательства стереометрической теоремы, касающейся соотношения между числами сторон, вершин и граней многоугольника, показал, что рефлексивный анализ проводившихся доказательств (а целью анализа было нахождение слабых пунктов в рассуждениях, т. е. повышение их строгости) приводит в итоге не просто к проникновению в «более глубокие» слои уже имеющегося математического знания, а к трансформации последнего, к его развитию, увеличению

² Именно это обстоятельство дало возможность И. Канту утверждать, что акт трансцендентальной апперцепции «Я мыслю» является необходимым условием объективности опыта.

³ В связи с темой данной главы мы касаемся лишь некоторых особенностей рефлексии и оставляем без внимания ряд ее важных характеристик (например, взаимоотношение рефлексии и неотрефлексивных движений познания и сознания и т. д.).

и перестройке его содержания; «хитрость разума» превращает всякое увеличение строгости в увеличение содержания⁴.

Что же касается наук фактуальных, то в этом случае связь рефлексивных процедур обоснования знания и развития его теоретического содержания выступает еще более наглядно. В свое время среди западных специалистов по «философии науки» с легкой руки Бриджмена получила распространение одна трактовка специальной теории относительности. Все значение последней усматривалось в специальной процедуре рефлексивного анализа первичных понятий физики (одновременность, длина и т. д.). С подобной точки зрения А. Эйнштейн создал не столько физическую теорию, сколько метатеорию, имеющую дело с проблемой смысла физических понятий. Лабораторные операции измерения, о которых говорится в специальной теории относительности,—это якобы и есть абсолютно надежное основание науки, на котором должна быть построена всякая физическая теория. Однако в действительности операции измерения, используемые в специальной теории относительности (как и в любой научной теории), сами предполагают ряд теоретических допущений, исходят из определенных предположений о характеристиках познаваемой объективной реальности, не имеющих операционального характера. Определение одновременности возможно лишь при условии постулирования постоянства скорости света в вакууме во всех направлениях и ее инвариантности по отношению к движению источника и подателя светового сигнала. Этот постулат является логически исходным в специальной теории относительности по отношению к любой экспериментальной процедуре измерения скорости света, так как он используется для определения временной шкалы в различных точках⁵.

⁴ См.: Лакатос И. Доказательства и опровержения. М., 1957, с. 80.

⁵ Даже самые простые используемые в науке предписания измерительных операций обычно исходят из определенных онтологических предпосылок. Правда, инструкции относительно лабораторных операций могут формулироваться таким способом, который маскирует их теоретико-онтологические основы, но это вовсе не означает, что эти основы и в самом деле не существуют. В указанной связи сошлемся на следующий приводимый М. Бунге пример. Лаборант для измерения сопротивления в электрической цепи может пользоваться следующим операциональным утверждением: «Если один из

Именно при подобных онтологических допущениях оказывается возможным и имеющим смысл рефлексивный анализ понятий данной теории (при предполагаемых ею операциях измерения, характере поведения приборов, использующихся для ее проверки, и т. д.). Рефлексивная процедура обоснования теории необходимо предполагает учет различия между теорией и отображаемой в ней областью объективной реальности, осознание теоретической деятельности как особой сферы, регулируемой определенными требованиями. В то же время важно подчеркнуть, что сама процедура рефлексивного анализа, как правило, оказывается неразрывно связанной в своих основах с выработкой новых онтологических предпосылок теории, нового понимания мира и в связи с этим — трансформацией самого содержания научно-технического знания, выходом за пределы существующей концептуальной системы. Именно в процессе трансформации знания, выхода к новым горизонтам познаваемой реальности осуществляется также осознание ряда скрытых предпосылок старой теории, вытесняемой новой теоретической системой. Так, именно теория относительности позволила выявить скрытые предпосылки классической механики (отождествление инерциальной и тяготеющей масс и т. п.), которые не были ясны и не могли быть ясны до тех пор, пока не была изменена сама система научного знания в данной области, не был осуществлен прорыв к знанию новых онтологических характеристик.

Таким образом, при рефлексии осуществляется не только выход за пределы существующей системы знаний,

контактов гальванометра на мостике Уинстона присоединен к точке g , выбранной произвольно на одном из ответвлений мостика, а второй перемещается вдоль другого ответвления, то будет найдена некоторая точка s , где указатель гальванометра придет в состояние покоя на нулевом делении шкалы, что мы и увидим». Здесь содержится лишь ссылка на поведение приборов и на соответствующие действия самого экспериментатора. Дело, однако, в том, что сформулированное выше утверждение могло быть получено лишь в результате перевода на операциональный язык следующего физического утверждения, характеризующего реальные процессы — объекты измерения: «В одном из ответвлений мостика Уинстона существует некоторая точка s , где электрический потенциал имеет то же самое значение, что и потенциал в заданной точке другого ответвления». Это утверждение в свою очередь получено как следствие элементарной теории электрических цепей, основными законами которой являются законы Кирхгофа и Ома (см.: Бунге М. Философия физики. М., 1975, с. 313).

но и преобразование последней. Ряд ее предпосылок уточняется или вообще отбрасывается. Само по себе это обстоятельство вполне понятно. Ведь потребность в рефлексии возникает лишь тогда, когда появляются сомнения в обоснованности исходных предпосылок. Задача теоретического анализа состоит как раз в пересмотре этих предпосылок, а выполнение данной задачи невозможно без хотя бы частичного изменения того, что критически исследуется. Но это означает, что в результате теоретической рефлексии изменяется сам ее объект. Попробуем несколько подробнее рассмотреть указанное важное обстоятельство.

Когда в теоретическом знании воспроизводятся зависимости между реальными объектами, существующими независимо от знания, сплошь и рядом приходится выходить за пределы той или иной концептуальной системы, ставить исследуемые объекты в новые отношения, разрабатывать новые теоретические представления, вводить новые идеализации, строить новые системы абстрактных объектов и т. д. Однако все названные процессы, характеризующие развитие теоретического знания о реальных объектах, не изменяют самих объектов, к которым относится знание. Иного рода отношение существует между рефлексией и ее объектом. В результате рефлексии ее объект — система знания — не только ставится в новые отношения, но достраивается и перестраивается, т. е. становится иным, чем он был до процесса рефлексии. Процесс исследования оказывается неразрывно связанным с процессом творческой переделки изучаемого предмета. Столь необычное отношение между познанием и изменением объекта объясняется тем, что в данном случае мы имеем дело не с таким предметом, который существует независимо от познания и сознания, а с познавательным воспроизведением самого познания и сознания, т. е. с обращением познания на самое себя.

Отмеченное своеобразное отношение между рефлексией и ее объектом имеет место и в случае индивидуального сознания. Дело в том, что рефлексия над состояниями сознания, над особенностями конкретного личностного «Я» возникает в контексте сознаваемой или неосознаваемой задачи по перестройке системы сознания и личности. Когда я сознаю себя как «Я» с такими-то конкретными особенностями, я не только объективирую, превращаю в относительно устойчивый предмет некоторые до того

текущие и как бы «распыленные» моменты моей психической жизни (и уже этим вношу определенные изменения в жизнь моего сознания). Я также рефлексивно анализирую самого себя в свете того или иного принятого мною идеала личности, выражающего тип отношения к другим людям, т. е. социально опосредующего мое отношение к самому себе. Когда я анализирую себя, пытаясь дать отчет в своих особенностях, я тем самым как бы стремлюсь «обосновать» самого себя, лучше укрепить систему собственных жизненных ориентиров. В процессе и в результате рефлексии происходит, таким образом, изменение и развитие моего индивидуального «Я».

Обратим, однако, внимание на то, что и процедура индивидуальной рефлексии возникла лишь в рамках определенных онтологических предпосылок. Рефлексия — это вид познания. А познание — не просто пассивное вбирание извне получаемой информации. Оно — установление определенных связей, выделение смысловых зависимостей, деятельность содержательной предметной интерпретации.

Уже в элементарном акте самосознания, «встроенном» в акт восприятия, отличие субъекта от мира объектов и других субъектов возможно только на основе неявного принятия определенных предпосылок по отношению к реальным характеристикам этого мира. Казалось бы, что может быть проще субъективной элементарной констатации, выраженной в утверждении «мне больно?» Однако обратим внимание на то, что обычно осознание собственной боли связано с определенной предметной, объективной локализацией такого переживания, эта локализация иной раз бывает ошибочной (что знакомо каждому, у кого, например, болели зубы). В понимании того, что «мне больно», заключается не только знание различия между «мною» и «не мною», но и определенная смысловая интерпретация самого переживания «больно»: его выделение из других моих переживаний, знание его обусловленности состоянием моего тела, различение моей боли и боли другого субъекта и т. д.

Поток жизни сознания не может существовать в качестве неосмысленного. Если в моем сознании всплывает какой-либо образ, я пытаюсь определить его, т. е. выяснить, о чем он говорит, к какому конкретному лицу или объективно определенному событию моей жизни отно-

сится. Нередко я ошибаюсь в осмыслении отдельных образов: например, неправильно локализирую в пространстве и во времени объект того или иного воспоминания, неверно соотношу данный образ с тем или иным лицом и т. д. Когда я испытываю какое-то эмоциональное переживание, например чувство радости, рефлексивное осознание этого переживания, его осмысление в рамках моей жизни и в ее переплетении с жизнью других людей неотделимы от самого чувства.

Если же я пытаюсь рефлексивно осознать особенности своей личности, осмыслить свое конкретное «Я» в целом, то выясняется следующее обстоятельство. Дело в том, что моя личность, мое «Я» не открываются мне целиком в акте индивидуальной рефлексии, а наиболее полно обнаруживаются в моих отношениях с другими людьми и точнее всего могут быть поняты именно последними. Субъект, наблюдающий меня извне, зачастую может лучше судить о моем «Я», чем я сам. Конечно. В той мере, в какой я учитываю эту оценку меня со стороны других, я могу и сам судить о себе более или менее верно. При этом, когда я осмысливаю даже сугубо интимные свои состояния, которые известны лишь мне, даны только «изнутри», я пользуюсь системой смысловых связей, выходящей за границы моего индивидуального сознания и связывающей меня с другими субъектами. На субъективные состояния своего сознания я как бы смотрю глазами другого человека.

Это значит, что если бы другой человек «вселился» в мое тело и обладал такой же биографией, как я, занимал бы то же самое пространственно-временное положение, что и я, он рефлексивно осознавал бы те же самые субъективные состояния. Рамка смысловых связей, предполагаемая субъективной рефлексией, возникает в ходе совместной межчеловеческой деятельности и усваивается каждым человеком в процессе его индивидуального развития, в ходе коммуникации с другими людьми при посредстве созданных человеком предметов, несущих в себе опыт социально-культурного развития. Это значит также, что рефлексия над самой такой рамкой, прежде всего над таким важнейшим ее элементом, как само рефлектирующее «Я», возможна лишь в том случае, когда мы покидаем пределы индивидуального сознания и входим в иную, более широкую и более фундаментальную систему отношений. Речь идет о системе межчеловеческой деятель-

ности, интериоризация эталонов которой, собственно, и порождает индивидуальное «Я».

Итак, рефлексия оказывается реально не таким знанием о знании или знанием о сознании, которое осуществляется в отрыве от знания объективного мира и в противопоставленности ему. В рамках рефлексии прежде всего выявляются и одновременно, как правило, уточняются и перестраиваются онтологические предпосылки систем знания.

Рефлексивный анализ глубинных структур знания и самопознания при правильном его понимании оказывается не все бóльшим удалением от реального, внешнего мира, как это представляла традиция идеалистической философии, а как ни парадоксально, своеобразной формой выявления глубинных структур самой объективной реальности: как природного мира, так и мира предметной человеческой деятельности, мира межчеловеческих реальных взаимоотношений.

В данной связи, вновь возвращаясь к классической философской традиции, представленной в «Философии рефлексии», отметим, что в ее рамках в форме выявления «абсолютных», «трансцендентальных» и т. п. оснований сознания реально осуществлялся анализ предельных характеристик бытия и отношения к нему человека, т. е. принципиальная мировоззренческая тематика, независимо от того, как она осознавалась самими философами. То, что для Гегеля выступало как «мышление о мышлении», «абсолютная рефлексия», в действительности было формой выявления диалектических характеристик самого мира и отношения к нему человека. Вообще противопоставление мировоззренческой и теоретико-познавательной, методологической («рефлексивной») проблематики в философских исследованиях возможно лишь в двух случаях: либо тогда, когда методологическое и теоретико-познавательное исследования понимаются «узко технологически» и лишаются своих принципиальных философских измерений; либо тогда, когда за познавательным отношением человека к миру отрицается значение важнейшей конституэнты мировоззрения (возможно и сочетание обоих вариантов). В том же случае, когда в полной мере осознается — как это имеет место в философии диалектического материализма — то принципиальное обстоятельство, что теоретико-познавательная рефлексия неразрывно связана с определенными онтологическими, миро-

воззренческими предпосылками, отмеченное выше противопоставление лишается всякого смысла.

Категории материалистической диалектики в этом случае выступают прежде всего в своей мировоззренческой функции — как выражение универсальных характеристик мира и отношения человека к миру. Именно поэтому они образуют содержательную основу для исследования всех проблем методологического анализа знания, научно-теоретического в особенности (в том числе и таких специальных проблем, которые связаны с формальным анализом структуры знания).

Результаты мировоззренчески-методологической рефлексии над наукой играют особую роль в развитии современного научного знания. Дело в том, что естествознание XX века переживает революционную трансформацию, которую можно рассматривать как объективную диалектизацию науки. Речь идет о радикальной мировоззренческой и методологической переориентации науки, формировании принципиально новых представлений о мире и самом научном знании, возникновении нового идеала науки и научности. Изменение представлений о характере познаваемой реальности, взаимосвязи пространства и времени, возможности локализации познаваемых объектов, месте прибора в получении данных, природе и характере объективной детерминации и т. д. — все это одновременно означает углубление теоретической рефлексии, т. е. формирование новых требований, предъявляемых научному описанию и объяснению, изменение канонов построения научной теории и даже — в более широком плане — самих представлений о том, что следует считать научным знанием.

Одна из важных особенностей современного этапа развития науки состоит в том, что развернутое обсуждение фундаментальных мировоззренческих и философско-методологических проблем оказывается ныне необходимым условием формирования принципиально новых идей в самой науке. Это наглядно демонстрируется горячими философскими дискуссиями в таких дисциплинах, характеризующих лицо современной науки, как обоснование математики, квантовая механика, космология, теория биологической эволюции и др. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет не просто об осмыслении в философских понятиях уже готовых научных концепций в той или иной области знания. К философии сегодня предъявляются

гораздо более серьезные требования, поскольку совокупность философских идей играет существенную роль в самой формулировке конкретной научной исследовательской программы. Рисуемые философской рефлексией образы науки, научного познания призваны не просто описывать сложившуюся практику научных исследований; они сами вписываются в эту практику и в известных границах перестраивают ее.

Но такая ситуация изменяет также требования к самой рефлексии. Сохраняя свою специфику, не превращаясь в частнонаучное знание и избегая опасности априорного навязывания науке тех или иных конкретных решений в духе старой натурфилософии, научная философия — а ею является философия диалектического материализма — все в большей мере выступает в качестве необходимого мировоззренческого и методологического ориентира в процессе научного поиска.

III. Познание и миропонимание

Проблема понимания как исследование специфического типа познавательного отношения, направленного на освоение мира человека и продуктов его жизнедеятельности, была сознательно поставлена в рамках методологии культурно-исторических дисциплин — истории, литературной критики, языковедения, психологии, социологии, этнографии и т. п. Как известно, одним из центральных предметов гуманитарного знания выступает изучение конкретных форм проявления целостного смыслового отношения человека к миру в исторических событиях, индивидуальных поступках, языке, различных артефактах культуры. Не случайно поэтому проблема понимания с гносеологической точки зрения с самого начала возникает как вопрос об условиях возможности научного познания индивидуального и общего конкретно-исторического мировоззрения.

В современных философских исследованиях науки постановка проблемы понимания связана как раз с признанием неустранимого единства мировоззренческих и теоретико-познавательных аспектов наиболее сложных методологических проблем, возникающих в ходе развития научного познания. Связывая перспективы развития марксистской гносеологии с задачей обобщения истории

познания и культуры в целом, В. И. Ленин, в частности, отмечал: «Тысячелетия прошли с тех пор, как зародилась идея «связи всего», «цепи причин». Сравнение того, как в истории человеческой мысли понимались эти причины, дало бы теорию познания бесспорно доказательную»¹.

Для марксистско-ленинской философии принципиальным является требование рассматривать познавательный процесс и его объективированные результаты, воплощенные в идеальных системах знания, в широком социально-историческом и мировоззренческом контекстах. В этом положении наряду с постановкой актуальных для философской методологии вопросов о способах исторического развития и преемственности знания, его соотношении с культурой, мировоззрением, человеком заключены и современные общегносеологические подходы к проблеме понимания.

Для ее общей экспликации нам важно подчеркнуть по крайней мере два обстоятельства, на которые указывает мировоззренческий подход к анализу научного познания. Во-первых, то, что диалектико-материалистическая философия не может сводиться к изучению специально научных форм теоретической деятельности, ориентироваться исключительно на выявление норм и способов внутринаучной рефлексии над знанием (это в равной степени относится как к естественнонаучному, так и к гуманитарному познанию). Во-вторых, такая постановка вопроса влечет за собой необходимость выяснения более емкого образа теоретико-познавательной рефлексии над знанием, включающей в себя исследование не только отношения знания к внешней природе и к самому себе, но и отношение человека к предметному миру человеческой культуры, мировоззрение познающего субъекта.

Критикуя узкий методологизм предшествующей идеалистической философии, К. Маркс видел его основной недостаток в том, что знание рассматривалось как единственный акт сознания, «его единственное предметное отношение»². Фактически эта характеристика в полной мере приложима к целой эпистемологической традиции критико-рефлексивного обоснования науки, которая до

¹ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 311.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 165.

последнего времени в той или иной форме воспроизводится в большинстве методологических концепций буржуазной философии науки.

Как для классического рационализма, так и для эмпиризма, включая и современную «логику науки», результат теоретической активности субъекта постольку является знанием, поскольку существуют способы его редукции к объективно (интерсубъективно) контролируемым познавательным действиям субъекта и их исходным истинностным предпосылкам. Такая редукция осуществляется за счет поисков исходных предпосылок знания в однозначных фактах чувственной достоверности, например «базисных суждениях» логического эмпиризма или в явных интуициях сознания типа «Я мыслю» (Декарт, Кант, Гуссерль), аналогичных самоочевидности простейших арифметических и геометрических аксиом. С другой стороны, различные способы рефлексивного контроля над средствами и методами теоретического конструирования (выдвижение гипотез, дедукция следствий, эмпирическая проверка) являются только проводниками истинности исходных предпосылок по уровням теоретической системы, а сами не оказывают влияния на формирование познавательного значения. В результате отождествляется критико-рефлексивная деятельность по обоснованию знания внутри самой науки с познавательной рефлексией вообще, которая при таком подходе не имеет отношения ни к мировоззрению ученого, ни к мировоззренческой проблематике в целом.

Из тех же самых принципиальных внутринаучных установок теоретико-познавательной рефлексии над знанием исходят и попытки обоснования понимания как особой проблемы гуманитарных дисциплин, предпринятые в рамках герменевтики Шлейермахера и Дильтея. Правда, в данном случае речь идет о способах познания значений, воплощенных в культурно-исторической предметности, мире человека. Поэтому задача понимания этого мира противопоставляется естественнонаучному исследованию природной действительности, а научное объяснение — методу понимания.

Тем не менее поиски абсолютно достоверных предпосылок гуманитарного познания привели к тому, что понимание значения фактов социальной реальности свелось к разработке таких методов исследования, которые позволили бы раскрыть некий подлинный замысел автора дан-

ного культурного предмета — текста, произведения искусства и т. п. Понимание в этом смысле рассматривалось как условие возможности адекватного воспроизведения оригинальной интенции другого человека. Как научные эксперименты могут быть точно повторены любое количество раз при тех самых условиях, так и авторский замысел является непреложным видом факта, «смыслом-в-себе» данного предмета, который повторяется при правильной интерпретации. Отсюда проистекает психологистская трактовка процессов понимания: если значение предмета культуры заключено для другого человека исключительно в замысле его творца, то понимание оказывается непосредственным взаимодействием между творческим сознанием автора и чисто рецептивным, репродуктивным сознанием исследователя. В этом смысле понимание, например для Дильтея,— это не «концептуализация, а тотальное осознание духовного состояния и его реконструкция на основе вчувствования (эмпатии)»³. Поэтому задача ученого в области историко-филологического знания рассматривается как выработка таких критико-рефлексивных процедур реконструкции исторического значения, которые полностью упразднили бы влияние собственного мировоззрения интерпретатора на результаты его исследования.

Если попытаться выявить реальные основания той познавательной ситуации, к которой приводит стремление внутринаучной рефлексии отказаться от мировоззренческого контекста теоретической деятельности, то нетрудно прийти к заключению, что в пределах самой науки мировоззрение присутствует в виде неустранимой и в то же время явно не выраженной в понятийной форме знания скрытой предпосылки, некоторого самоочевидного понимания мира для всех, не требующего дополнительного критического исследования.

Это обстоятельство впервые было выявлено в марксизме, показавшем объективный характер такого процесса. Как отмечал К. Маркс, «формы, налагающие на продукты труда печать товара., успевают уже приобрести прочность естественных форм общественной жизни, прежде чем люди сделают первую попытку дать себе отчет не в историческом характере этих форм,— последние уже, наоборот, приобрели для них характер непреложности,—

³ *Dilthey W* Gesammelte Schriften. Bd. 7. Stuttgart, 1957, S. 136.

а лишь в их содержании»⁴. С другой стороны, мировоззренческий контекст выступает и как внутренний предел самой возможности рефлексивной реконструкции познания. «Мы можем познавать,— подчеркивал Ф. Энгельс,— только при данных нашей эпохой условиях и лишь настолько, *насколько эти условия позволяют*»⁵.

Таким образом, проблема понимания может быть сформулирована и более конкретно, как проблема исследования тех мировоззренческих предпосылок знания, которые обуславливают конкретно-исторические пределы теоретико-познавательной рефлексии над знанием. Очевидно, для этого необходимо исследовать «критические» точки течения познавательного опыта, те ситуации, в которых нарушается естественная самоочевидность миропонимания, его традиционная непрерывность и intersубъективная всеобщность, а также способы, при помощи которых человек осознает и преодолевает изменения в мировоззрении. Эти изменения в научном мировоззрении можно обозначить как ситуации понимания — эмпирически фиксируемые затруднения в способах традиционного осмысления мира — вне зависимости от того, возникают ли они в результате освоения ученым мировоззрения иной культуры, в ходе научной революции, или при передаче жизненного опыта от субъекта к субъекту. Важно лишь подчеркнуть, что понимание как реальная проблема осмысляется только тогда, когда человек сталкивается с такими значениями в своем опыте, которые понимаются не непосредственно, а требуют трансформации мировоззренческого контекста познания.

С этим связано и то обстоятельство, что проблема понимания не возникает и не ставится в эксплицитной форме как особая гносеологическая проблема до тех пор, пока субъект познания непосредственно вовлечен в деятельность по продолжению и развитию той или иной научной и мировоззренческой традиции. Она, например, не возникает в области культурно-исторических дисциплин у гуманистов эпохи Возрождения, которые как последователи древних авторов «переоткрывали» античность, основываясь прежде всего на некритическом заимсткова-

⁴ Маркс К. Капитал, т. I.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 85—86.

⁵ Энгельс Ф. Диалектика природы.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 556.

нии и имитации классических образцов (не осознавая того, что любое заимствование культурного значения в новой исторической ситуации с неизбежностью влечет за собой определенные трансформации традиционного содержания). По аналогичным причинам не возникает она вплоть до научной революции начала XX в. и для методологического сознания классического естествознания, представители которого считали себя непосредственными продолжателями естественнонаучной парадигмы, основывающейся на фундаментальных представлениях ньютоновской механики. Эта проблема ясно осознается лишь в ситуациях, в которых традиционный опыт сталкивается с решением мировоззренческих задач, выходящих за пределы содержания его самоочевидных предпосылок в мировосприятии, языке, мышлении.

Анализ этой тематики и послужил, в частности, основанием для философской постановки проблемы понимания в рамках литературно-мировоззренческой критики романтизма. Романтическая критика явно неадекватных образцов подлинно античного произведения — немецкого и французского классицизма — в лице Ф. Шлейермахера осознается как задача преодоления «неверного понимания» классицизмом античности и библейских текстов и сопровождается попыткой разработать соответствующую методику герменевтической интерпретации текстов⁶⁻⁷. С другой стороны, позволим себе продолжить широкую аналогию; поиски нового содержательного языка для предметного осмысления квантово-механических формализмов, выходящих за рамки естественных представлений и интерпретаций классической механики, вызвали пристальное внимание к данной проблеме со стороны многих выдающихся физиков современности — В. Гейзенберга, Н. Бора, В. Паули и др.⁸.

Конечно, и не выходя за пределы освоения наличного мировоззрения, человек может сталкиваться с затруднениями в понимании его традиционного содержания. Понимание в этом случае выступает в виде приобретения персонального знания и практического умения по его использованию на уровне как неспециализированных форм

⁶⁻⁷ См.: *Gadamer H.-G. Truth and Method*. New York, 1975, p. 162—173.

⁸ См.: *Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. München, 1969.

повседневного человеческого общения, так и в области науки, т. е. личностного мировоззрения, обусловленного уникальной биографией человека. Оригинальность подобного персонального понимания нередко выступает одним из существенных условий изменения знания. История науки знает много примеров, когда крупные научные открытия, изменявшие сам способ теоретической деятельности и мировоззрение эпохи, делались независимо друг от друга различными людьми и на основании различных личностных смыслов и мотиваций.

Поэтому при постановке вопроса о способах исторического изменения мировоззренческого контекста познания нужно различать по крайней мере три типа предпосылочных контекстов — наряду с внутринаучными предпосылками (контекстом теории) и общемировоззренческими, культурно-историческими предпосылками познания также персональное мировоззрение человека, определяющее личностный смысл знания.

Если, не вдаваясь в детальное историко-философское обсуждение существующих в современной буржуазной философии концепций понимания — как в философской герменевтике, так и в методологии науки, попытаться определить их общую типологическую характеристику, то можно показать, что различные подходы к постановке и решению проблемы понимания во многом зависят от того, какие именно предпосылки выделяются при гносеологическом анализе ситуаций понимания. Решающими при этом оказываются два взаимозависимых обстоятельства. Во-первых, исходное философское представление о возможности их перевода из неявной, имплицитной формы знания в эксплицитное, объектное знание, или, иначе говоря, о возможности их объективации в носителях предметного значения — самом человеке, его деятельности, идеальных системах знания, языке, текстах, окружающем искусственном мире и т. д. Во-вторых, определение объективирующей функции самого мировоззренческого контекста познания и тех методологических процедур, на основании которых достигается интерсубъективное соглашение по поводу познаваемого объекта. В зависимости от решения поставленных задач и дается ответ на основной вопрос теории понимания о выявлении всеобщих мировоззренческих контекстов знания, исторически ситуационных норм его объективности и исследовании способов их взаимодействия, изменения и развития.

Следует отметить, что большинство теоретико-познавательных концепций в современной буржуазной философии не может преодолеть сложившейся оппозиции в выборе исходных предпосылок для анализа понимания. В большинстве случаев воспроизводится характерная дихотомия естественнонаучного и гуманитарного знания на основании специфических особенностей их методов и противопоставляется эпистемологическое исследование в контексте внутринаучной специализированной деятельности и личностно-уникальный смысл познавательного значения в индивидуальном мировоззрении человека.

Для данной типологии не имеет принципиального значения то, что именно принимается в тех или иных концепциях за контекст теории — концептуальные рамки единого интерсубъективного языка наблюдения в семантике логического позитивизма или, например, объективное содержание теоретических систем значений в «герменевтике третьего мира» К. Поппера. Для нас важно подчеркнуть тот факт, что в любом из этих случаев проблема исследования реальных ситуаций понимания, с которыми сталкивается теория познания, хотя и ставится, при оценке и решении сводится к ситуациям знания в узком смысле его естественнонаучных образцов — либо к естественнонаучному объяснению⁹, либо к более общим ситуациям решения естественнонаучных проблем¹⁰.

⁹ Так, неопозитивистская концепция научного объяснения разрабатывалась в прямой оппозиции к постулатам теории понимания Шлейермахера—Дильтея на основании бихевиористского тезиса, общего как для логического анализа языка науки, так и для социального объяснения. В соответствии с этим тезисом все мировоззренческие, интенциональные аспекты человеческих действий могут быть полностью объективированы в актах речи и внешнего поведения людей (см.: *Abel Th. The operation called "Verstehen".— In: Readings in the Philosophy of Science. New York, 1953*).

¹⁰ К. Поппер выдвигает свою концепцию понимания как альтернативную его психологистской трактовке, однако, в отличие от неопозитивистов, не отрицает того, что проблема понимания — это проблема исследования мировоззренческого контекста любого человеческого действия, исторического события или познания. Он различает субъективные процессы человеческого опыта и их объективный мыслительный результат — знание. Поэтому понимание для него — это в конечном счете теоретическое, естественнонаучное постижение возможных объектов идеализированных систем знания (см.: *Popper K. On the theory of objective mind.— In: Akten des XIV internationaler Kongress für Philosophie. Bd. 1. Wien, 1968*).

Отметим, что для подобного типа редукции при исследовании мировоззренческого содержания социальных фактов есть определенные основания. Дело в том, что для естественнонаучного методологического сознания принципиальным является требование анализировать предпосылки познавательной деятельности в их объективированных воплощениях¹¹. Это требование заставляет предположить, что в акте познания внешнего мира мы можем одновременно сделать объектом знания и те неявные предпосылки, которые задаются нам мировоззрением и научной традицией, или иначе, считать, что теоретическая деятельность сама себя обосновывает. Однако акты понимания мира допускают лишь ограниченную критическую рефлексия и объективный контроль над собой в той мере, насколько мировоззренческие предпосылки, организующие существующую традицию познания, находятся в ситуации понимания.

Означает ли это, что предпосылочный контекст познания, сопровождающий процесс понимания, является принципиально необъективируемым? К такому выводу, например, пришел один из видных западных философов науки М. Поланьи, исследовавший познавательную роль персонального контекста опыта. Он обратил внимание на весьма важные факты: невозможность замещения человеческого реального познания даже в гносеологической абстракции анализом его объективированных результатов (как альтернатива сциентистскому идеалу науки); необходимость учитывать специфику теоретической рефлексии, направленной, с одной стороны, на объект, но включающей в себя, с другой стороны, вспомогательное осознание своих персональных, неявных в данном акте познания предпосылок; трансформацию любого типа знания, которым овладела личность, в ее практическое умение и мировоззренческое убеждение, в способность выполнять смыслоразличающую функцию по отношению к объектному знанию. Персональное знание, подчеркивает Поланьи, можно рассматривать как понимание в смысле его неотделимости от субъекта, как орудийное продолжение его субъективных качеств, без живого уча-

Кстати, это одна из причин того, что проблема субъекта—объекта была замещена в позитивизме анализом логических структур языка; в свою очередь Поппер претендовал на построение «эпистемологии без знающего субъекта».

ствия которых не мог бы осуществиться ни логический вывод, ни наблюдение, научное объяснение или предсказание. Более того, любой вещественный носитель человеческого знания (значения) — язык, инструменты, научные пособия и т. п. — постольку становится скрытой предпосылкой вспомогательного осознания объекта в акте рефлексии, поскольку он может ассимилироваться как часть нашего тела при достижении практического мастерства по обращению с ним и, следовательно, приобрести личностный смысл. Понимание другого человека — это, по мнению Поланьи, только частный случай «техники» персонального умения. Так же, как мы обладаем неререфлектируемыми личностными предпосылками, на основании которых судим о чем-либо, мы можем и войти в ситуацию другого человека и через обсуждение его действий с той же точки зрения понять иные личностные смыслы.

В этом пункте позиция Поланьи в какой-то мере переключается с теорией эмпатического понимания, однако она и существенно отличается от нее: понять неявно можно, но принципиально нельзя абсолютно специфицировать мировоззрение другого субъекта. Кроме того, сам факт наличия в познавательной активности субъекта элемента вспомогательного, пассивного осознания является решающим условием руководства и оценки персонального понимания со стороны общественно принятых нормативов — интересубъективно выраженного знания и мировоззрения. Поэтому объектная рефлексия в любом случае осуществляется лишь на фоне некоторой некритически принимаемой концептуальной рамки, например, известной нам теории, на которую мы опираемся для проверки иной системы теоретических значений. Если же объектом исследования становятся сами фоновые теории, то их место занимают другие знания, а в целом возможность полной спецификации всех вспомогательных нормативов познания имеет свой абсолютный логический предел в персональном контексте знания. В противном случае для субъекта вообще теряется возможность предметно-смыслового членения объектов, которое рассматривается Поланьи как следствие скрытого синтеза различных элементов, входящих в состав персонального знания. Предположительный синтез объектов, таким образом, не зависит от эксплицитного теоретического знания. Например, гелиоцентрическое понятие солнечной системы, «увиденное» Коперником, было, по мнению Поланьи, подобным типом

концептуального опыта, не дедуцируемого из имеющихся в распоряжении ученого данных¹².

Несомненно, в предлагаемой концепции достаточно полно очерчиваются как раз те мировоззренческие аспекты научного познания, которые до недавнего времени под именем «контекста открытия», или «метафизических», игнорировались неопозитивизмом, а сейчас стали своеобразными точками роста в буржуазных методологических исследованиях по проблемам исторического развития науки. В частности, это относится к признанию существенно «конечного», неотделимого от конкретных субъектов характера порождения и существования нормативных предпосылок познания и их обоснования. Но означает ли это, что единственным предметным воплощением накопленного опыта оказывается каждый отдельный индивид, а трансформация одной теоретической парадигмы в другую в ходе научной революции может быть уподоблена переключению гештальтов в личностном восприятии ученого так, что между двумя способами понимания мира нет какой-либо создаваемой преемственности, как на этом настаивает, например, Т. Кун?

При критическом анализе возникающих вопросов важно, на наш взгляд, учитывать реальность проблемы, скрывающейся за ними. Речь идет о выявлении рациональных пределов самопонимания субъекта познания и, более того, об intersubъективных способах передачи всего богатства конкретного, качественного опыта от одного человека к другому за пределами контекста теории — специализированного знания и языка науки. Фактически методология познания сталкивается здесь с той же самой проблемой, на которую пыталась дать ответ герменевтика Дильтея и Шлейермахера в теории эмпатического понимания других субъектов и культур.

Для исследования ситуаций понимания в связи с возникающими вопросами имеет смысл выделить среди различных предметных средств коммуникации, свойственных различным способам освоения мира — научным и духовно-практическим, — достаточно универсальные знаково-символические средства общения, имеющие сравнительно низкую степень специализации: естественный язык и обобщенный образ его письменного закрепления —

¹² См.: Polanyi M., Proch H. Meaning. Chicago; London, 1975, p. 62.

текст. Пределы самопонимания и понимания речевого или письменного сообщения другого субъекта обнаруживают пределы персонального контекста мировоззрения.

Одной из отличительных особенностей естественного языка по сравнению с семантическими характеристиками языка науки является, как известно, его полисемия, свойство слов иметь более чем одно значение. В то же время лексический запас словарных значений, находящихся в распоряжении индивида или речевого сообщества, всегда конечен. Использование естественного языка при речевом общении, например обыденном разговорном диалоге, возможно, следовательно, лишь при своеобразном «решении» двух противоположных задач. Во-первых, при условии выбора определенного значения слова из ряда возможных в данном языке и, во-вторых, при выражении им индивидуальной перспективы видения предмета сообщения, передаче личностного смысла, оттенки которого бесконечно вариативны как в пределах самопонимания отдельного индивида, так и среди различных людей, говорящих на одном и том же языке. Понимание сообщения, наоборот, предполагает определенную степень унификации и значения слова и его индивидуального смысла.

В литературе, посвященной вопросам понимания речевого сообщения¹³, подчеркивается, что обе эти функции выполняет контекстуальное использование языка. Под контекстом в данном случае подразумевается, с одной стороны, лингвистическое окружение данного слова другими актуальными словами, например предложением или целым сообщением, в котором оно высказывается, а с другой — общая говорящим предметная ситуация, включая их поведение. Благодаря контекстуальному использованию слово черпает практически неограниченное количество смыслов из конечных лексических средств, закрепленных в словаре. Однако реальный диалог всегда происходит в определенной речевой ситуации, ограниченной и предметно — окружающим миром, темой, и полнотой используемого словарного запаса. Это предполагает «подбор» необходимых для передачи сообщения слов не в пол-

¹³ См.: Лурия А. Р. Язык и сознание. М., 1979 (лекции 11—12); Ricoeur P. Creativity in language. Word. Polysemy. Metaphor. — In: Philosophy Today. Summer, 1973, vol. 17, N 2/4. Отметим, что мы не занимаемся лингвистическим анализом естественного языка, а рассматриваем ситуацию понимания — речевое общение.

ном объеме их смысловой полисемии, а так, чтобы использование слова затрагивало только часть его семантического поля — именно тот спектр значений, который устанавливает его предметную отнесенность к окружающему миру вещей и теме разговора. Остаток полисемии исключается контекстом предложения, в которое оно входит. Если предложения недостаточно для выделения необходимых контекстуальных значений слова в данной ситуации, то эту роль выполняет сообщение в целом. Окончательно той же функции служит обмен вопросами и ответами, позволяющий слушающему контролировать семантический выбор говорящего, а последнему — определить, насколько верно было понято сообщение тем, кому оно предназначалось.

При рассмотрении диалога нам важно подчеркнуть два момента. Первый — выполнение контекстом в естественной коммуникации унифицирующей функции, или, иначе, объективирование личных смыслов говорящих путем ограничения полисемии. Второй — направленность акта понимания речевого сообщения на поиск контекста воспринимаемого высказывания, т. е. сознательное ограничение выражаемых смыслов. Оба момента указывают на то, что интерсубъективное понимание при передаче личностных смыслов имеет своим пределом смысловоразличающую способность самого языка как средства коммуникации — наличие необходимого значения слова (или просто слова) для артикуляции предмета, имеющего уникальный смысл для говорящего, и конкретную ситуацию диалога — тему разговора и окружающий обоих собеседников предметный мир. Как раз поэтому абсолютное (духовное) проникновение в мировоззрение другого человека, как это предполагалось Дильтеем, оказывается невозможным. Понимание всегда предметно и поэтому конечно, ситуационно и вариативно.

Пример использования естественного языка при речевом общении является показательным для любой ситуации понимания. Обобщая его, можно сказать, что предел самопонимания (саморефлексии) индивида и понимания им внешнего мира обнаруживается в его отношении к закрепленному в средствах коммуникации и предметах культуры мировоззренческому значению или только на уровне мировоззрения данного времени. Конечен не личностный смысл знания, а возможность его реального выражения в интерсубъективных средствах передачи

мировоззренческой или познавательной традиций независимо от того, рассматриваются ли они в знаково-символической или орудийно-практической формах. Вопреки Поланьи, речь идет, таким образом, не о том, насколько пределы познавательных возможностей индивида являются пределами теоретической рефлексии, а о том, что такими пределами выступают общемировоззренческие для данной культуры или научного сообщества предпосылки понимания мира.

Если с точки зрения познавательной установки науки объективация этого типа предпосылок может быть целиком и полностью осуществимой в рамках контекста теории за счет их отождествления с предметными характеристиками средств коммуникации, то персонализация их смыслового аспекта заставляет рассматривать такую возможность как принципиально неосуществимую и постоянно выпадающую из поля зрения объектного исследования мира и сознательного контроля. Однако уже интерсубъективный характер культурно-исторических предпосылок, их мировоззренческая «самоочевидность» указывают на то, что они задают критически допустимые нормы предметно-смыслового членения опыта в процессе самопонимания, понимания других людей и понимания внешнего мира. Изменение мировоззренческого контекста познания, таким образом, предполагает сознательное к нему отношение, определенную степень критической самооценки, что особенно заметно на примере решающих изменений в мировоззрении¹⁴. Поэтому есть все основания предположить в самой структуре познавательного опыта существование таких способов передачи целостного человеческого опыта, которые эксплицитно учитывают как объектное знание, выраженное в средствах общения,

¹⁴ Но критическое отношение к собственным познавательным предпосылкам приводит к тому, что, как отмечал К. Маркс, «последняя по времени форма рассматривает предыдущие формы как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике... Христианская религия лишь тогда оказалась способной содействовать объективному пониманию прежних мифологий, когда ее самокритика была до известной степени... уже готова. Так и буржуазная политическая экономия лишь тогда подошла к пониманию феодальной, античной, восточной экономики, когда началась самокритика буржуазного общества» (см.: Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. Часть первая. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 42—43).

как и его отношение к постоянно присутствующему, унифицирующему его пониманию контексту мировоззрения. В литературе, посвященной анализу проблемы понимания, этот аспект познавательного отношения выражается понятием интерпретации — методически организованной системы правил исследования контекста мировоззрения иной традиции. Особое значение в исследовании процесса интерпретации играет текст как письменная фиксация целостного человеческого отношения к миру, выходящая за пределы непосредственного живого общения или диалога.

Проблема понимания текстов относится к одному из важных и сложных вопросов методологии научного познания. Любое значимое человеческое действие и его определенный результат в конечном счете могут рассматриваться как знаково-символическое выражение мировоззрения субъекта, т. е. как своеобразный вид текста. «Текст,— подчеркивает выдающийся советский специалист в области теории культуры и литературоведения М. М. Бахтин,— это первичная данность (реальность) и исходная точка всякой гуманитарной дисциплины, конгломерат разнородных знаний и методов, называемый филологией, лингвистикой, литературоведением, науковедением и т. п.»¹⁵ Не претендуя на всестороннее рассмотрение понятия текста, мы попытаемся выделить только некоторые важные для нашей темы гносеологические аспекты ситуации его понимания, представляющие собой диалог особого вида — «сложное взаимоотношение *текста* (предмет изучения и обдумывания) и создаваемого обрамляющего *контекста* (вопрошающего, возражающего и т. п.), в котором реализуется познающая и оценивающая мысль ученого»¹⁶. Особенности ситуации понимания текста в отличие от ситуации речевого диалога выражаются прежде всего в изменении познавательной роли языка в случае его письменной фиксации.

Если понимание речевого сообщения предполагает непосредственную очевидность общего для говорящих контекста диалога — лингвистических средств, окружающего мира, его предметной и тематической артикуляции

¹⁵ Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, философии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа.— В кн.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 292.

¹⁶ Там же, с. 285.

общим мировоззрением, то при интерпретации текста такое общее основание, как правило, отсутствует. Автор текста может быть отделен от интерпретатора языковыми, пространственными и временными границами различных культур. Даже если предположить, что всякая система знаков, язык принципиально могут быть расшифрованы и переведены на другие языки¹⁷, то все же остается под вопросом сама возможность понимания выраженного в знаковой форме человеческого опыта при отсутствии общего предметно-смыслового контекста.

Конечно, не следует забывать и о том, что практически каждый текст содержит в себе предложения, выполняющие смысловоразличающую функцию не только по отношению к предмету сообщения, но и по отношению к самым различным обстоятельствам своего производства — авторской задаче, употребляемому языку, точке зрения, другим источникам и свидетельствам. Обычно это называется подтекстом, который в зависимости от уровня специализации произведения — автобиографического, литературного, историографического, научного — получает ту или иную степень представленности в тексте. Однако его мировоззренческий контекст, неявные предпосылки авторского видения мира во многих случаях остаются за пределами содержания текста¹⁸. Особенно хорошо это заметно на примере научных текстов, в которых способ изложения материала предполагает, как правило, только объектную отнесенность (описание, объяснение, доказательство и т. п. предмета сообщения) и практически не учитывает их зависимости от нормативов, выходящих за рамки исследования в контексте теории.

Таким образом, в отличие от речевого диалога, в ситуации понимания текста для интерпретатора перестают непосредственно совпадать мировоззренческие предпосылки сообщения и его объективное содержание. Исследователю поэтому известен прежде всего пропозициональный аспект составляющих текст предложений, то, что объективируется в нем наиболее полно — тематическое знание его автора. При этом следует особо указать

¹⁷ Анализ теоретико-методологических вопросов, возникающих в связи с переводом как одной из наиболее общих ситуаций понимания, см.: Лекторский В. А. «Альтернативные миры» и проблема непрерывности опыта. — В кн.: Природа научного познания. Минск, 1979.

¹⁸ Очевидно, подтекст и контекст наиболее совпадают в философских текстах, предполагающих высокую степень рефлексии.

на различие в способах объектной отнесенности речевого сообщения и записанного языка. Если диалог осуществляется при условии непосредственного отнесения употребляемых слов к общему для говорящих миру объектов, например простым указанием на тот или иной объект в ситуации разговора, то тематическое знание, зафиксированное в составляющих текст единицах, теряет свои остенсивные референты. Это происходит в равной степени и по отношению к автору, и с точки зрения исследователя текста. Текст, коль скоро он текст, а не речевое сообщение, попадая к читателям, уже «дистанцирован» самим этим фактом от автора и его культурного горизонта и не имеет прямого отнесения к ним. С другой стороны, для интерпретатора такое отнесение усложняется не столько из-за различия в самих объектах природного и искусственного мира иной культуры, к которой он принадлежит, сколько в результате изменившейся предметной артикуляции действительности в языке и перцепции, заданных современными ему мировоззренческой и познавательной традициями.

Возникновение письменной фиксации человеческого опыта изменяет гносеологические характеристики коммуникации на основании текста по сравнению с речевым общением. Знание, объективированное в тексте, выступает как относительно не зависимое от автора и исследователя, так же, как и от непосредственной отнесенности к внешнему миру¹⁹. Все названные особенности текста

¹⁹ Эти черты текста, рассматриваемые совместно, образуют его своеобразную «объективность», то, что текст может быть самостоятельным объектом научного исследования вне зависимости от его функции предметного посредника в передаче традиционного опыта. Как справедливо отмечает один из представителей зарубежной философской герменевтики П. Рикер, если Дильтей считал применение процедуры объяснения при изучении явлений культуры лишь некритическим заимствованием методов из области естественного знания, то подобная «объективность» возникает из гносеологического статуса текста в самих гуманитарных дисциплинах. Именно поэтому исследование записанного сообщения в принципе можно ограничить только анализом содержания текста без дальнейших поисков его культурно-исторического контекста. Эта стратегия, в частности, и была положена в основание структурных методов анализа как в лингвистике (при исследовании закономерностей соотношения между единицами языка малых порядков — фонемами, морфемами, лексемами, предложениями), так и в философском структурализме, объясняющем структурные связи между единицами текста больших порядков, например теми, которые Леви-Стросс называет мифемами (см.: Ricoeur P. Human sciences and hermeneutical method: Meaning-

как предметного посредника в передаче и сохранении целостного человеческого опыта позволяют наметить общие исходные пункты процесса его интерпретации. С одной стороны, такой отправной точкой выступает знание об объекте сообщения, заключенное в письменных знаках, а с другой — это собственный познавательный опыт интерпретатора, основывающийся на определенных конкретно-исторических предпосылках мировоззренческого и теоретического освоения того же объекта. Ситуация понимания текста возникает в результате того, что существует различие в предметной артикуляции мира и произведенных на основании последнего описаниях, объяснениях, доказательствах и т. п. объекта коммуникации, данных в тексте и в традиции самого исследователя. Основные моменты в преодолении такого отличия, выявление общего предметно-смыслового (мировоззренческого) контекста коммуникации и составляют определенную последовательность интерпретативной деятельности. Подчеркнем только некоторые из них.

Во-первых, для определения тематического знания, объективированного в тексте, необходимо обнаружить соответствующие ему референты в окружающем исследователя предметном мире и наличном знании. Часто при освоении культурного наследия встречаются такие ситуации, когда передающееся по традиции знание выступает в качестве несомненно авторитетного и не подлежащего критической оценке, как, например, это случилось с пониманием данных опыта Майкельсона-Морли в работах Лоренца на основании классических представлений ньютоновской физики. В этом случае осмысление знания — отыскание необходимых референтов — приобретает вид толкования. Следует отметить, что толкование имеет не столько негативное значение в процессе исторической преемственности познания, сколько является положительным моментом при сохранении культурного наследия человечества. Однако для нас важно в данном случае

ful action considered as a text.— In: *Explorations in Phenomenology*. The Hague, 1973). Очевидно, подобный подход, вполне правомерный при исследовании внутренней структуры текста, не может ответить на основные вопросы проблемы понимания и, в частности, на вопрос о способах преемственности культурно-исторического опыта. В этом смысле, высказывая свое отношение к структурализму, М. М. Бахтин выступал «против замыкания в текст» (см.: *Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук*.— В кн.: *Эстетика словесного творчества*. М., 1979, с. 372).

подчеркнуть, что толкование ограничивается по существу аппликацией, нахождением подтверждающих примеров для переданного нам знания в культурно-историческом контексте, наличном для исследователя текста, в том видении мира, которое самоочевидно для него.

Во-вторых, при обнаружении противоположных определений тематического знания интерпретатор сталкивается с более сложной задачей, которая заключается не только в том, чтобы найти подходящие предметные референты в своей мировоззренческой традиции, но и определить те смысловые нормативы познания и мировоззрения автора, на основании которых оно было сформулировано, но осталось для автора текста неявным. В этом случае единственным исходным материалом для определения контекста иной традиции выступает мировоззренческий контекст опыта, наличного интерпретатору, а его сознательное, критико-рефлексивное выявление и трансформация организуются так, чтобы он мог соответствовать картине мира, типичной для представлений об объектном членении реальности у автора текста.

То, что значение текстов может быть понимаемо многими различными способами в зависимости от аргументов, которые прилагаются в качестве предположительных определений специфики их исторических контекстов, хорошо известно в области гуманитарных дисциплин. Тем не менее такая методологическая возможность возникает не вследствие различия в субъективных взглядах ученых или полисемии, нестрогости употребляемого ими языка (в чем часто упрекают гуманитарное познание). Эта возможность коренится в гносеологических особенностях самого процесса интерпретации. Невозможность до конца объективировать собственный контекст теоретического исследования в этом смысле создает определенную «конечность», ситуационную ограниченность и неоднозначность интерпретаций. С другой стороны, от степени критического осознания неявных нормативов собственной мировоззренческой традиции зависит возможность объективации культурно-исторических предпосылок текста. Поэтому, по-видимому, можно говорить о том, что основными критериями интерпретации в гуманитарных науках выступают глубина и широта понимания, где углубление понимания — это степень критического осознания собственных смысловых норм артикуляции мира, а его расширение — возможность на данном основании определять

все более широкий горизонт контекстов исторических первоисточников. Интерпретация в этом отношении выступает только в качестве методологического организованного процесса взаимопояснения и взаимообогащения мировоззренческих контекстов знания о мире при встрече различных культур. Именно последний аспект понимания выступает продуктивным; изменение в понимании в данном случае выступает как расширение и углубление знания о мире.

Принципиальным положением для марксистско-ленинской гносеологии является признание фундаментального единства процесса познания природных и общественных явлений на основании общего для данной культуры или эпохи способа предметно-практического освоения мира. Поэтому можно говорить о том, что теоретико-методологическая специфика культурно-исторических дисциплин достаточно отчетливо демонстрирует только то, что составляет одно из важных условий любой формы познания как общественно-исторического феномена — наличие процесса понимания в структуре познавательного опыта. Таким образом, речь идет не столько о понимании как отличительной черте познания, направленного на изучение исторической связи между людьми и продуктами их деятельности, сколько о понимании как непосредственном условии междусубъектной и культурной преемственности познавательного отношения человека к миру.

IV. Мировоззренческий смысл и категориальные композиции научного знания

Мировоззрение формируется путем особого усвоения элементов, вырабатываемых всеми формами общественного сознания: философией, наукой, обыденным сознанием, искусством, моралью и т. д. Специфика этого усвоения заключается в том, что продукты общественного сознания входят в мировоззрение лишь в том аспекте, в котором они выражают отношение человека к миру, т. е. оказываются значимыми для осознания системы отношений «человек—мир». Поэтому, когда мировоззрение рассматривается как уже данная система убеждений, идеалов и обобщенных представлений о природной и со-

циальной действительности, необходимо учитывать, что эти элементы взяты в их особом содержании, как правило, не тождественном тому, с которым они осознаются в рамках порождающих их форм общественного сознания. Иначе говоря, сама возможность вычленения из таких элементов содержания, выражающего отношение человека к миру, предполагает особый уровень их мировоззренческого осознания.

В отличие от метафизических, теологических и иных систем диалектико-материалистическое мировоззрение находится в постоянном развитии. Поэтому соотношение между ним и всеми формами общественного сознания необходимо брать не только в синхроническом, но и диахроническом планах. Другими словами, историческая последовательность развития содержания продуктов общественного сознания должна быть соотнесена с развитием самого мировоззрения. В силу этого задачей, постоянно стоящей перед философией диалектического материализма, является вычленение в новых продуктах общественного сознания нового мировоззренческого содержания и выражение его в адекватной мировоззрению форме. С данной точки зрения критерий новизны продуктов общественного сознания выступает в качестве необходимого, но не достаточного условия для обнаружения в них нового мировоззренческого смысла.

Учитывая производимую в процессе мировоззренческого обобщения продуктов общественного сознания трансформацию их содержания в план мировоззрения, остановимся на некоторых особенностях мировоззренческого обобщения научного знания.

С точки зрения значимости для мировоззрения системы научного знания, взятые в диахроническом аспекте, могут быть условно разделены на две группы. К первой относятся те системы знания, появление и функционирование которых не ведет к развитию мировоззрения, ко второй — системы знания, посредством которых осуществляется приращение принципиально нового мировоззренческого содержания. В последнюю группу обычно зачисляются области науки, находящиеся на переднем рубеже научного поиска, в них крайне велика вероятность обнаружения явлений, выходящих за горизонт современной научной картины мира. В частности, подавляющее большинство естествоиспытателей полагает, что наряду с радикальным расширением области познанного наиболее

существенные мировоззренческие сдвиги могут произойти в космологии и физике фундаментальных частиц.

Принимая во внимание тот факт, что очевидной чертой мировоззренческого содержания научного знания является его научно аргументированный характер, можно заметить следующее: условность данного разделения систем знания носит не только исторический характер, но связана и с отвлечением от переноса момента доказательности на мировоззренческое содержание после его функционирования в знании. Этот перенос имеет место независимо от того, связано ли с данной системой знания приращение мировоззренческого содержания или нет. Так, одно дело — утверждать бесконечность материи в пространстве и времени, а другое — средствами науки доказать такую бесконечность, выявив одновременно, что бесконечность пространства и времени не противоречит идее замкнутости Вселенной. Поэтому мировоззренческое обобщение научного знания представляется важным по крайней мере с двух сторон. Во-первых, посредством обобщения научно обосновываются важнейшие мировоззренческие идеи типа развития Вселенной и любой из ее частей, ее системно-структурной организации и т. п. Во-вторых, в ходе такого обобщения возможно появление новых мировоззренческих идей типа принципа неисчерпаемости материи.

Таким образом, оказывается одинаково оправданной постановка вопросов о включении мировоззрения в научное знание и о вхождении последнего в мировоззрение. Первый вопрос предполагает ход рассуждений, нацеленный на определение мировоззренческих оснований анализируемой системы знаний, второй — интенцию на поиск нового мировоззренческого смысла, ассоциируемого с этой системой. Соответственно постановке таких вопросов можно выделить две ситуации, в которых взаимодействие науки и мировоззрения предстает с различных сторон. В ситуации «мировоззрение—наука» вычленяется то мировоззренческое содержание, которое система знания берет как нечто данное и которое выступает в качестве неопровержимых в ее пределах предпосылок, не формулируемых зачастую в явном виде. Ситуация «наука—мировоззрение» задается выявлением мировоззренческого содержания, которое «произведено» данной системой знания и исторически выступает следствием ее осуществления. Любая естественнонаучная система знания исходит

из предположений о материальности своего предмета исследования, его существовании в пространстве и времени и т. д. Однако каждая фундаментальная система знания приводит к различным мировоззренческим выводам о характере изучаемого ею движения (непрерывное, дискретное, конечное, бесконечное), об определенностях пространства и времени (абсолютное, относительное, бесконечное) и т. д.

Следует остановиться и на результатах научного познания, выступающих объектом мировоззренческого обобщения. В мировоззрение входит содержание тех и только тех результатов науки, которые обладают максимальной степенью общности. Именно они с точки зрения определенной социально-исторической эпохи рассматриваются как выражающие универсальные свойства и связи объективной действительности. Однако необходимо иметь в виду, что всеобщность познавательных результатов не является абсолютной, а задана относительно определенного уровня материально-практической деятельности.

При попытках полностью абстрагироваться от социально-исторической обусловленности знания, оправданных в какой-то степени при решении его внутренних проблем, и ограничиться только сциентистским подходом при решении проблемы мировоззренческого обобщения знания возникает абсолютизация конкретного единства знания и действительности. Соответствующий этой абсолютизации «синдром Пигмалиона» приводит к тому, что мир, осознаваемый с помощью предельно общих результатов науки, предстает как полностью исчерпанный теми его свойствами и закономерностями, которые нашли выражение в данной системе знания. Примером такого синдрома может быть представление о мире в рамках механистического мировоззрения, рассматривавшего всю, в том числе и непознанную, действительность как имевшую только те свойства, которые подчинялись известным классическому естествознанию законам. Здесь по сути происходило отождествление мира, каким он представлялся в XVIII—XIX вв., с материальной действительностью вообще.

Тем не менее именно такие всеобщие результаты науки выступают объектом мировоззренческого обобщения. Выразить их в форме, адекватной мировоззрению, оказывается возможным с помощью категорий диалектического

материализма. Всякая иная, некатегориальная форма выражения будет автоматически относить эти результаты к более частным уровням систематизации и представления типа научной картины мира, научно-исследовательской программы, системы знания, теории и т. д. Однако чертой диалектико-материалистического мировоззрения является то, что оно, признавая объективную ценность достижений и результатов науки, указывает одновременно на их обусловленность степенью и уровнем практического освоения действительности. Такое обстоятельство делает диалектико-материалистическое мировоззрение в отличие от всех иных типов принципиально открытым для включения любых новых, прошедших практическую апробацию результатов науки. Более того, в его рамках принципиально возможны не менее радикальные переустройства научной картины мира, чем те, которые были связаны с возникновением релятивистской и квантовой физики.

Таким образом, при рассмотрении взаимодействия мировоззрения и науки необходимо учитывать, что первое задано в системе отношений «человек—мир», тогда как наука конституируется через систему «знание—действительность». Поэтому мировоззренческое обобщение знания предполагает решение задачи «взаимоперевода» *знаемого* и мировоззренчески значимого содержания.

При решении этой задачи обращает на себя внимание, казалось бы, принципиальная несовместимость таких параметров мировоззрения и науки, как формы функционирования и удостоверения соответствующего содержания. В качестве первых укажем на использование различных концептуальных средств выражения. В науке такими являются теоретические и эмпирические понятия, математические структуры, специфическая форма развертывания содержания (гипотетико-дедуктивная модель организации знания) и т. д., в мировоззрении — категории, особого рода принципы и идеи, выходящие за пределы эмпирически доказуемого. Мировоззрение и наука различаются также способами удостоверения содержания. В науке — это теория и эксперимент, в мировоззрении — требования соотнесения со всем опытом человечества и исторически прогрессивной философией.

Важным является и тот факт, что взаимодействие науки и мировоззрения осуществляется, если так можно выразиться, вне их внутреннего развития. Наука исходя

из мировоззренческих оснований развивает их, не обращаясь к мировоззрению. Точно так же и мировоззрение ассимилирует познавательные результаты присущим ему способом усвоения, не обращаясь к специфическим научным методам развития содержания. Иначе говоря, хотя по отношению к системе знания можно ставить вопросы не только о ее мировоззренческих предпосылках, но и об ассоциируемом с нею новым мировоззренческим смыслом, последний выступает в качестве латентного и внешнего по отношению к внутренним задачам развития знания. Поскольку приращение мировоззренческого содержания совершается через развитие научного знания, оно совершается в сфере развития науки. С другой стороны, то же приращение совершается и вне этой сферы, поскольку оно дано как скрытый продукт развития знания, который обнаруживается путем использования философских, а не частных научных методов.

Однако эти и другие противоположные аспекты науки и мировоззрения принципиально важны на уровнях их анализа, существенно различны по задачам, стоящим перед ними. Ведь одной из главных задач науки — особой формы общественного сознания — является получение знания как такого отражения действительности, которое не зависит от человечества. Мировоззрение, наоборот, ориентировано по оси отношения человека к миру и не может устранить из себя человека, не утратив право на самостоятельное существование.

Указанная несовместимость снимается, если обратиться к общему для науки и мировоззрения уровню детерминации, который философия диалектического материализма усматривает в практике как всеобщем способе жизнедеятельности человека, основе всех форм общественного сознания. Такой подход позволяет утвердить принципиальное единство категориального состава практики и категориального состава зиждящихся на ее основе форм общественного сознания, в том числе науки и мировоззрения. Другое дело, что категориальный состав практики, как показывает история развития науки и мировоззрения, всегда оказывается богаче категориального состава, в котором осознаются различные системы знания и мировоззрения. Так, человеческая практика во все эпохи развития и во всех формообразованиях выступала в пространственной определенности; однако, скажем, в античности соответствующие системы знания и миро-

воззрения «упускали» категорию пространства из виду, «заменяя» ее категорией места.

Вместе с тем, имея общий, хотя и несовпадающий, категориальный состав, наука и мировоззрение различаются способом его освоения и использования. Мировоззрение конституируется именно благодаря категориальной форме отношения человека к миру, находящей одно из своих выражений в универсальном для данного конкретно-исторического уровня развития практики категориальном членении действительности. Это членение не зависит от того, рассматривается ли действительность в системе «человек—мир» или в системе «знание—действительность». В науке ситуация оказывается более сложной, поскольку здесь категории функционируют в «неявном» виде, выражаясь через системы определенных понятий¹. В силу этого знание обычно осознается не в категориальной, а в понятийной форме, для которой определяющим фактором служит соответствие понятий, утверждений и систем знания действительности. Исходя из последнего можно сделать вывод, что для возможности перевода известного содержания знания в мировоззренчески значимое содержание необходимо выразить специфику анализируемой системы знания на ее категориальном уровне, отличающемся от уровня функционирования знания в пределах науки. Трансформация же содержания знания в категориальную форму означает нахождение категориальных определенностей знания.

Таким образом, основные проблемные ситуации мировоззренческого обобщения знания вытекают из того, что его содержание не осознается в своей категориальной определенности. Более того, попытка такого осознания может трактоваться учеными как не отвечающая форме манифестации знания и тем самым как якобы навязанная философским анализом и не соответствующая имплицитному содержанию знания. Здесь следует подчеркнуть, что, хотя мировоззренческое обобщение знания и совершается путем использования философии, тех или иных ее принципов и методов, обобщение отнюдь не сводится к привнесению чуждого знанию содержания, напротив, оно выявляет присущее знанию мировоззренческое содер-

¹ См.: Шинкарук В. І. Про методологічну роль категорій філософії.— Філософська думка, 1974, № 1.

жание. Другое дело, что знание (в зависимости от характера привлекаемой философии), являясь по своей природе специфическим отражением объективной действительности, может служить «основой» для идеалистических или метафизических систем мировоззрения. Это обстоятельство не означает, что философия становится важной лишь при мировоззренческом обобщении познавательных результатов, а само знание является философски нейтральным. Оно подчеркивает роль философии в процессе мировоззренческого обобщения, которая специфична и не сводится к ее функциям в ходе возникновения, обоснования и развития систем знания. В конечном счете философию диалектического материализма характеризует не только признание ею «объективной реальности, отражаемой наукой»², но и то, что она выступает как единственно адекватная содержанию науки форма мировоззренческого синтеза ее результатов.

Привлечение различных антиподов марксистско-ленинской философии, характерное для представителей науки на Западе, приводит к мировоззренческому осознанию знания, противоречащему не только его действительному содержанию, но и принимаемым неосознанно диалектико-материалистическим установкам в сфере производства знания. История познания физики в XX в. представила много примеров смены философствования при переходе от производства знания к его мировоззренческому обобщению. Одной из иллюстраций этому может служить вывод виднейшего физика современности В. Гейзенберга о подтверждении современной физикой фундаментальных положений идеалистического мировоззрения.

Используемый при мировоззренческом обобщении знания тип философии существенно определяет характер мировоззренческих выводов: материалистических или идеалистических, диалектических или метафизических, атеистических или теологических. Сама же возможность выделения категориальных определенностей знания (его категоризация) зависит от подхода к знанию (последнее может быть анализируемо на различных уровнях организации). К их числу относится понимание знания как системы понятий, высказываний, текстов шире фразы, гипотезы.

² Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 312.

тетико-дедуктивной системы, научно-исследовательской программы и т. д.

Остановимся на некоторых выводах по вопросу категоризации знания, вытекающих из подхода к нему как системе понятий и системе высказываний.

Исследование показывает, что в рамках анализа знания как системы понятий однозначная категоризация достигается при понимании категорий в качестве «замыкания потенциально бесконечных цепей конкретных понятий в одной общей форме»³. Например, в качестве элементов цепи понятий, замыканием которой выступает категория движения, в классической физике выступают следующие понятия: пространственное перемещение; изменение места (координаты); траектория; мгновенная скорость; ускорение; состояние движения; инерциальная система отсчета и т. д. Определение всех осмысленных цепей понятий и нахождение способов их замыкания приводят к выявлению совокупности категорий, функционирующих через эти понятия в данной системе знания.

Следует подчеркнуть, что не все найденные таким образом определенности знания можно рассматривать в качестве способа соответствующего категориального членения действительности. Критерием отбора здесь выступает требование, чтобы вновь найденная определенность играла роль своеобразного и не сводимого к другим видения действительности⁴. Использование этого критерия «позволяет» исключить из класса категориальных членений действительности такие категории, как теоретическое и эмпирическое, хотя каждая из них служит замыканием предельно широких для знания цепей понятий. Предлагаемый подход не противоречит исследованию мировоззренческого значения таких категорий, как теоретическое и эмпирическое, истина и т. д. Он просто ограничивает сферу анализа категориальными определенностями знания, которые отождествляются со способом категориального членения действительности.

³ Крымский С. Б. Системы знания и проблема их категориальной определенности.— В кн.: Логико-философский анализ понятийного аппарата науки. Киев, 1977, с. 201.

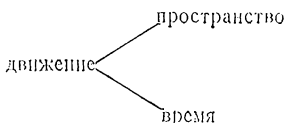
⁴ См.: Шинкарук В. І. Категоріальна структура наукового світогляду.— Філософська думка, 1980, № 2, с. 18.

Если рассматривать системы знания в диахроническом аспекте (с точки зрения связанного с ними нового мировоззренческого содержания), то в процессе категоризации возможно нахождение двух типов определенностей. Первые — осознавались, а вторые — не осознавались в качестве категориального членения действительности до возникновения данной системы знания. После ее всесторонней практической апробации вновь «найденные» в ней категории начинают трактоваться как дополнительные измерения в спектре категориального членения действительности. Так, например, произошло с категориями случайности и дискретности после создания квантовой физики. Рассматриваемая в классическом естествознании в виде характеристики неполноты знания категория случайности позже стала благодаря квантовой физике трактоваться как обладающая категориальным статусом. В свою очередь категория дискретного приобрела статус членения действительности в силу доказательства квантовой физикой несостоятельности господствовавшего в классическом мировоззрении принципа «*natura non facit saltus*».

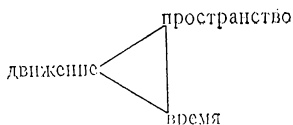
Рассмотренная выше категоризация знания, выявляя его категориальный состав, не позволяет в полной мере реализовать на категориальном уровне присущую знанию системность. Эта системность находит выражение не только в цепях семантически эквивалентных понятий, но и в существовании в знании необходимых с его точки зрения связей между понятиями. Взяв в качестве способа данной связи высказывание (утверждение), оказывается возможным и на этом уровне осуществить процедуру, сходную с замыканием цепей понятий. Аналогом цепи понятий при таком подходе выступает класс тождественных по смыслу теоретически необходимых высказываний.

Примером такого класса высказываний в релятивистской физике являются известные преобразования Лоренца. Они устанавливают связь пространственных и временных координат событий в различных движущихся с постоянной скоростью друг относительно друга системах отсчета (инерциальных системах). Замыканием этого класса высказываний выступает не отдельная категория, ассоциируемая с понятиями, входящими в данный класс высказываний, а определенная категориальная композиция. Под последней понимается совокупность категорий,

между которыми установлены осмысленные с точки зрения такой системы знания связи и отношения.



Соответствующая преобразованиям Лоренца известная категориальная композиция впервые подверглась обстоятельному анализу в работах А. Т. Артюха. Напротив, замыканием преобразований Галилея в классической физике выступает категориальная композиция, которая фиксирует отсутствие осмысленных в рамках классической физики связей пространства и времени.



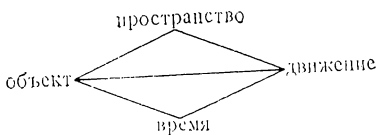
Итак, при замыкании класса высказываний естественным результатом выступает не отдельная категория, а категориальная композиция. Композиционность категорий отражает тот факт, что в рамках научного знания высказывание может быть понято как необходимая связь понятий, а само знание в свою очередь может быть представлено как необходимая связь высказываний.

Связи последнего типа также можно учесть, выявляя отношения между категориальными композициями, сопоставимыми с классами высказываний. Это оказывается возможным благодаря тому, что одни и те же понятия обычно входят в различные высказывания и тем самым — в различные классы. Данное обстоятельство позволяет установить между классами высказываний при их представлении в виде категориальных композиций определенные категориальные связи. Так, уже упомянутые пространственные и временные координаты и характеристики движения выступают одновременно определенностями соответствующих объектов исследования.

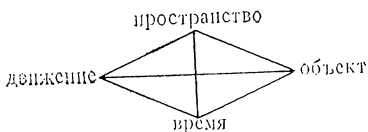
Классу таких высказываний соответствует категориальная композиция типа:



При объединении двух рассмотренных композиций возникают более сложные совокупности категорий и связей между ними. Для классической физики это



а для релятивистской физики



Если категоризация знания в его понятийной форме исчерпывает все категориальные определенности по их составу, то категоризация знания, взятого в форме системы суждений, выделяет все осмысленные в рамках знания связи между категориями. В результате полной категоризации знания приходим к выводу о возможности сопоставления каждой фундаментальной системе знания присущей только ей категориальной композиции.

С точки зрения категоризации критерием нового мировоззренческого знания является обнаружение в последнем таких категориальных определенностей и связей между ними, которые не осваивались до возникновения данной системы. Так, если задаться вопросом, что нового было привнесено в научное мировоззрение специальной теорией относительности, то ответ будет сводиться к следующему. Теория относительности научно доказала связь пространства, времени и движения как категориальных членений действительности, продемонстрировала их относительность, а не абсолютность. Таков в первом приближении ответ на вопрос о мировоззренческом значении теории относительности. Нетрудно заметить, что он носит категориальный характер, поскольку выражает вытекающие из естественнонаучного содержания этой теории утверждения о связях категориальных членений действительности.

В заключение рассмотрим вкратце, какое новое мировоззренческое содержание связывается с современным развитием физики фундаментальных частиц, изучающей структуру материи в исключительно малых пространст-

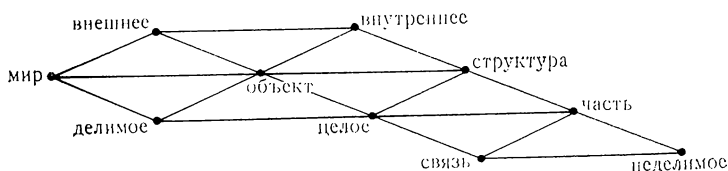
венно-временных интервалах и больших энергетических воздействиях. Будем отталкиваться от категориальных композиций осознания того содержания предшествующей физики, которое относится к внутреннему строению материальных объектов.

Естественнонаучная постановка вопроса о внутреннем строении объекта в традиционной форме делается возможной в результате абсолютного противопоставления объекта остальному миру по линии осмысления его структуры как внутренней, а остального мира — как внешнего по отношению к объекту. Объект, рассматриваемый со стороны его структуры, предстает как бы особой монадой, не зависимой по свойствам и закономерностям от внешнего мира. Другое дело, что и до возникновения, и в процессе развития классической физики неоднократно высказывалась идея о неразрывной связи внутреннего строения объекта с остальным миром. Однако естественнонаучное освоение до недавних пор получила как раз противоположная мысль, утверждавшая отсутствие всякой связи, которая могла бы быть выражена естественнонаучными, а не спекулятивными соображениями.

Рассматриваемая категориальная композиция выражает и то очевидное обстоятельство, что при изучении любого материального объекта в классической физике всегда предполагалась его делимость (неделимые корпускулы выступали скорее в качестве объектов теории, чем эксперимента). Вследствие делимости считалось возможным выделение внутри объекта как целого каких-либо частей и последующее нахождение законов связи последних.

Данная связь носит внутренний характер и определяется только объектом, противостоящим всему остальному миру. И части, и связь между ними рассматриваются как неделимые. Но та же процедура выделения частей внутри целого может быть применена и по отношению к части, рассматриваемой как объект дальнейшего исследования. Закон связи выражает либо неизменное взаиморасположение частей, либо их взаимное движение. В первом случае налична статическая структура, во втором — динамическая. Причем в любом случае связь не нарушает определенностей частей, которые считаются предзаданными любой связи между ними. Парадигмальным образом мировоззренческого обобщения знания в этом случае выступает планетарная модель солнечной системы.

Итак, выявленными отношениями между категориями здесь являются следующие бинарные связи: объект—мир, объект—структура, объект—внешнее, объект—внутреннее, объект—делимость, объект—целое, объект—часть и т. д. Их совмещение приводит к следующему схематическому представлению категориальной композиции осознания классической физики, относящегося к строению материальных объектов:



Иные категориальные структуры ассоциируются с содержанием квантовой физики и физики элементарных частиц при отображении строения материи на ее атомном, ядерном и субъядерном уровнях. Так, при мировоззренческом обобщении содержания атомной и ядерной физики принципиальной становится не оппозиция *часть—целое*, а оппозиция *система—элемент*. Причем если здесь с помощью категории движения еще удастся осознать адекватно наличному знанию связь элемент—система, то на субъядерном уровне возникает более сложная ситуация, не получившая еще окончательного разрешения.

С одной стороны, категория взаимодействия, по всей видимости, оказывается наиболее адекватным выражением связей исследуемой элементарной частицы и ее гипотетических составляющих (кварков, партонов, глюонов и т. д.). Такая роль категории взаимодействия ставит под сомнение перспективу выделения из частицы и самостоятельного изучения ее составляющих. Методом изучения структуры оказывается уже не ее разделение, а изучение ее поведения как целого в различных условиях.

С другой стороны, совокупность имеющегося и пока еще не завершеного знания о субъядерном мире позволяет обобщить его содержание как указывающее на относительность противопоставления внешнего мира и внутреннего строения субъядерных объектов. В ряде теоретических подходов находит естественнонаучное выражение идея связи мега- и микромира, т. е. внешнего и внутреннего. Указанные тенденции концептуального развития

приводят к значительной трансформации категориальной композиции знания, относящегося к специфике строения материи на ее субъядерном уровне организации. Тем самым эти тенденции чреваты обнаружением нового мировоззренческого содержания.

Таким образом, имеются веские основания ассоциировать новое (по сравнению с квантовой и релятивистской физикой) мировоззренческое содержание физики элементарных частиц как с установлением нового типа связей между внешним и внутренним, так и с рассмотрением взаимодействия как особого членения действительности. Принципиальным здесь является то, что до сих пор в рамках физического знания взаимодействие не выступало в качестве его категориальной определенности: взаимодействие выражалось через те или иные характеристики движения. Сейчас же взаимодействие начинает выступать как истинная *causa sine* материальных объектов на субъядерном уровне их изучения.

Поэтому отмечая, что естественнонаучное познание выдвигает на первый план в тот или иной период развития определенную категорию и придает ей мировоззренческий статус, всегда надо иметь в виду, что она является элементом некоторой категориальной композиции. Отметим следующее: если обыденное мышление направляется в своей деятельности отдельными категориями, опредмеченными формами которых в знании являются суждения, то научное мышление направляется категориальными композициями. Опираясь на них, оно необходимо переходит в процессе своего осуществления и опредмечивания от одной категории к другой, что и обеспечивает синтез эмпирических знаний в теорию. Кроме того, нахождение мировоззренческого смысла новой системы знания необходимо должно приводить к вычленению ассоциируемых с ней категориальных композиций, а не только отдельных категорий.

V. Мировоззренческий аспект категории истины

Категории являются объективно значимыми формами человеческого мышления, которые составляют его предметно-содержательный каркас и определяют логико-понятийную структуру. В этом плане сфера функциониро-

вания и исследования категорий — это прежде всего гносеологическая сфера в широком смысле, включая область методологии научного познания. Продуктивный анализ весьма существенных функций категорий — синтезирующей, регулятивной, объективирующей и целого ряда других — совершенно невозможен вне методолого-гносеологических рамок. Однако, будучи обусловленными не только деятельностью познания, но и всей совокупностью общественно-практической жизнедеятельности человека (и не только в диахронном, но и в синхронном срезе), категории как предмет философского анализа предполагают выход за пределы собственно теоретико-познавательной области и обращение к более широкому культурно-историческому контексту. Это дает возможность прояснить предметное содержание и способы функционирования категорий в их полном объеме. Таковы предпосылки исследования всех функций категорий, тем более когда речь заходит о рассмотрении их мировоззренческой функции.

Вся сфера познания, поскольку она является сферой именно человеческого познания, имеет для человека не только чисто теоретический, но и практический интерес. Поэтому все философские категории в их полном объеме относятся к формам и теоретического, и практически-духовного освоения мира, являются способами общественного самосознания человека. Категории, выполняющие существенную регулятивную, методологическую роль в познании, по отношению к общественной жизнедеятельности человека становятся регулятивами, выражающими предельные основания его общественного бытия и сознания, т. е. начинают выполнять мировоззренческую роль.

В этом плане истина, которая является одной из основных категорий гносеологии, в первую очередь играет существенную нормативно-регулятивную, методологическую роль в теоретическом постижении мира. Вместе с тем она выступает формой ориентации не только в теоретической сфере, но и в практической деятельности, является способом практически-духовного самоутверждения человека, формой его общественного самосознания. Вследствие этого истина несет и методологическую и мировоззренческую нагрузку.

Анализ методологических аспектов проблемы истины в связи с мировоззренческими отвечает марксистской традиции в исследовании теоретико-познавательной пробле-

матики. Такой подход вытекает из сути диалектико-материалистического миропонимания, согласно которому познавательная деятельность рассматривается в единстве всех общественно-исторических и предметно-практических опосредований, а знание — как неразрывно связанное с преобразованием действительности. Познание понимается в марксистско-ленинской философии как одна из форм общественной деятельности, которая всегда обусловлена конкретно-историческими обстоятельствами.

Именно вследствие уяснения такой обусловленности стало возможным последовательно научное соединение исходного материалистического принципа — генетической независимости внешнего мира от духовной деятельности — с диалектическим представлением об активной роли субъекта познания. Это единство принципа отражения и активной познавательной деятельности в ее социально-исторической детерминации получило выражение в диалектико-материалистической интерпретации познания с точки зрения отражения общественным сознанием общественного бытия. Такая постановка вопроса, т. е. рассмотрение познания в контексте общественной жизни, революционно-практического преобразования мира, стала выдающимся достижением философской мысли, позволившим провести последовательно научную точку зрения при решении фундаментальных проблем гносеологии.

Марксистско-ленинская теория истины является законной наследницей классической концепции истины, у истоков которой стоял еще Аристотель (согласно этой теории истина определялась как такое содержание познавательных образов, которое соответствует внешней действительности). Однако данное определение, верное само по себе и сыгравшее положительную роль в истории философской мысли, в силу своей абстрактности допускало возможность различных интерпретаций, в частности субъективистского толка. Поэтому в условиях усложнения естественнонаучной картины мира (в особенности в связи с революцией в естествознании) и коренных сдвигов в общественной жизни XIX—XX вв., классическая концепция истины, теория соответствия столкнулась с рядом не преодолимых ее концептуальными средствами трудностей. В первую очередь трудности были связаны с проблемой реальности, с вопросом о соответствии мысли и действительности, а также с оказавшимся самым сложным вопросом о критерии истинного знания.

Дело в том, что в познании человек непосредственно имеет дело не с миром самим по себе, а миром, который дан ему через чувственное восприятие и концептуальное осмысление. Поэтому при ответе на вопрос об истинности познавательных образов простое указание на их соответствие действительности, по причине возможности различного понимания этого соответствия, становится явно недостаточным. Со всей остротой возникает проблема опосредованности познания в отношении как его генетических истоков, так и внутренней расчлененности и многоуровневости познавательных образов.

В попытке найти ответы на эти вопросы в XX в. в буржуазной философии был создан целый ряд концепций истины. В первую очередь следует указать на прагматизм и развившийся в его лоне операционалистический подход, стремящиеся связать познание и деятельность, но при этом замыкающие содержание познавательных образов инструментально определенным, наличным уровнем практики, вне учета ее социокультурной масштабности, исторического генезиса и эвристической перспективы. Во-вторых — на целый ряд концепций типа когеренции, перформации, семантики (А. Тарского) и других систем, которые в определенной мере разнятся между собой; но главный упор в них делается только на внутреннем согласовании элементов знания, их непротиворечивости, полноте и т. д. как самодостаточных признаках истинностного знания. Отдельные результаты, полученные в рамках этих разработок и в первую очередь связанные с использованием средств формализации, представляют определенный интерес. Однако все перечисленные концепции, вне частно-методологических рамок не могут дать сколько-нибудь весомых результатов (хотя и претендуют на роль универсальной теории истины) и на проверку оказываются лишь подходами, допустимыми в определенных пределах, но ограниченными как в теоретико-познавательном, так и в философско-мировоззренческом плане.

Единственной концепцией истины, давшей научный ответ на коренные вопросы познания человека в их широком социокультурном опосредовании, является диалектико-материалистическая концепция. Ее исходными посылами являются раскрытие общественно-практической и социально-исторической обусловленности субъекта и объекта познания; опровержение априоризма и обоснование принципа познаваемости мира как исторического

процесса его практического и научно-теоретического освоения; основательная разработка фундаментальных методов познания; обоснование, на базе отрицания гегелевского пангносеологизма, социальной природы познавательного процесса, единства методологической и мировоззренческой функций познания, неразрывности гносеологической проблематики и вопросов социального бытия, т. е. утверждение, на базе масштабно понятого принципа практики, коммунистической партийности в философии.

Исходя из этих посылок принципиальной научно-теоретической важности оказалось возможным многопланово разработать диалектику истины, ибо последняя определяется в марксизме не как застывшая копия вещей внешнего мира, а как системно выявленный процесс его практического и научно-теоретического постижения и воспроизведения. Такой подход, определение истины как системы и процесса позволяют последовательно обозначить ее главные параметры. В первую очередь это касается утверждения об объективном характере истинностных результатов познания. Признание объективной истины, не зависящей ни от человека, ни от человечества, имеет принципиальное значение, ибо тем самым снимается возможность субъективистских интерпретаций, возможность, которая существовала в связи с классической концепцией истины в силу неоднозначности положения о соответствии, на чем активно спекулировала буржуазная гносеология, прежде всего конвенционалистского толка, от эмпириокритиков до наших дней. В этой связи фундаментальное значение для понимания марксистской теории познания имеет разработанный В. И. Лениным вопрос об абсолютном моменте истины как условия ее объективности¹. Дело в том, что поскольку наука непосредственно имеет дело не с миром как таковым, а с концептуализированным миром, то в связи с этим, особенно с появлением в науке XX в. целого ряда эквивалентных описаний, с особой остротой встала проблема реальности, на чем и спекулируют позитивистски настроенные методологи науки, отрицающие возможность достижения абсолютно-го знания, а посему и объективной истины.

Не менее существенное значение, в особенности в свя-

¹ См.: Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 134—135.

зи с конкретно-научной разработкой идеи физического релятивизма в современном естествознании, имеет положение об относительной истине в ее связи с истиной абсолютной. На базе уяснения этого вопроса опровергаются позитивистские представления о том, что, поскольку абсолютная истина никогда целиком не достижима, в науке наблюдается не прогрессирующее теоретическое постижение мира, а лишь релятивистская смена конвенциональных образований и заблуждений.

Раскрытие диалектики абсолютной и относительной истины является ключом при доказательстве принципиального единства научной картины мира и объективной достоверности знаний о нем. Поэтому анализ вопроса об абсолютности и объективности в содержании исторически относительного знания приобретает мировоззренческий статус в системе диалектико-материалистической философии, перерастая чисто методологические рамки. Согласно ее основоположениям абсолютная истина — это не какой-то недостижимый идеал познания, а реальный уровень духовного и практического освоения мира, когда его идеальная и предметно-практическая характеристики совпадают в процессе превращения объективности воспроизведения познаваемого мира в его необходимости, реализованных возможностях и тенденциях развития.

Всесторонняя разработка моментов истины в марксизме базируется на утверждении в качестве основополагающего принципа общественно-исторической, социально-предметной деятельности — практики, которая выступает не только основой и целью познания, критерием истины, но и задает социокультурную масштабность рассмотрения проблем познания, позволяя доводить методологический анализ теоретико-познавательных вопросов до уровня фундаментального мировоззренческого отношения бытия и сознания, человека и мира. В данной связи приобретает важное значение положение об абсолютности и относительности критерия практики, позволяющее адекватно поставить принципиальный в системе марксистско-ленинского мировоззрения вопрос о роли субъективности в структуре бытия и сознания вообще, познания в частности (это вопрос, который оказался камнем преткновения не только для домарксовского материализма, но и для всей предшествовавшей философии, которая не смогла раскрыть действительной связи человека с миром, в том числе связи познания и бытия человека). Проблема субъек-

ективности была решена на пути раскрытия деятельного характера человеческого бытия и практической природы его познания: «...*Вся так называемая всемирная история*,— писал К. Маркс,— есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом»².

Практика соединяет познание и объективный мир, ибо она как целеполагающая деятельность человека, которая, по определению В. И. Ленина, является второй формой объективности³, делает объективными обусловленность познавательного процесса и его результаты. Именно в таком плане можно рассматривать субъективность практики и познания человека как предпосылку достижения объективно-истинного знания. Эвристический потенциал принципа практики делает возможным более масштабное рассмотрение познавательной проблематики, ибо посредством практики осуществляется связь не только бытия и познания, но и человека и бытия; в этом смысле цельное рассмотрение познавательных проблем требует единства логико-методологического и социально-исторического аспектов их анализа.

Таким образом, решение всех основных вопросов истинностного познания и знания в марксистской гносеологии (его объективности, относительных и абсолютных моментов, практики и роли субъективности) с необходимостью приводит к рассмотрению истины как проблемы мировоззрения. Для того чтобы осмыслить любую категорию в мировоззренческом плане, необходимы не только рассмотрение чисто гносеологического ее содержания, но и анализ этого содержания вместе с его социально-онтологическим статусом, в его значимости для человека — единство познавательных и «бытийных» сторон категориальных определений; необходимо рассматривать категории как формы, способы самоутверждения человека в мире не только чисто теоретически, но и посредством разворачивания своих сущностных определений во всех других сферах жизнедеятельности, т. е. самоутверждение человека как целостного существа. Такое совмещение теоретико-познавательных и социально-онтологических аспектов при мировоззренческом осмыслении категорий неоднозначно задано по отношению к разным из них,

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 126.

³ См.: Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 170.

в связи с чем неоднозначен при рассмотрении различных категорий и механизм их мировоззренческого анализа; прежде всего изменяются содержание гносеологического и социально-исторического ее значений и форма связи этих значений.

Большинство философских категорий (развитие, пространство, время, причинность и др.) выступают и как формы бытия, и как категории сознания непосредственно. Категория истины в этом плане обладает специфическими чертами. Сама по себе она принадлежит лишь к сфере гносеологии, являясь только категорией сознания: истинностью в отличие, скажем, от причинности природа как таковая не обладает. В прямом смысле категория истины не является формой бытия. Но без соотнесения категории как формы сознания и формы бытия мировоззренческий анализ любой категории осуществить невозможно. Поэтому возникает вопрос: в чем же состоит «бытийное» содержание категории истины и какова форма связи ее гносеологического и социально-онтологического статусов?

Отправной точкой наших рассуждений в данном вопросе является фундаментальное ленинское положение о том, что «конечно, и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что́ признать первичным и что́ вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»⁴. Поэтому, чтобы найти ответ на вопрос об истине как форме бытия, следует поближе присмотреться, о каком, собственно, бытии идет речь при исследовании мировоззренческого содержания категорий, в чем общность мировоззренческой интерпретации истины с подобным анализом других категорий. При этом обнаруживается, что при исследовании категорий развития, причинности и т. п., которые сами по себе являются и категориями сознания, и формами бытия, соотношение этих аспектов в мировоззренческом плане является необходимым, но не достаточным.

Для мировоззренческого анализа важно учитывать то, что под бытием здесь понимается не только природа, но и бытие как общественное бытие, ведь именно так можно

⁴ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 151.

рельефно осуществить анализ категорий сквозь призму отношения человека к миру, отношения, которое является фокусом, средоточием мировоззренческой проблематики. Как писал известный советский исследователь проблемы бытия и сознания Л. С. Рубинштейн, «человек находится внутри бытия, а не только бытие внешне его сознанию... Характеристика человеческого бытия предполагает, что должна быть дана и новая характеристика всего бытия с того момента, как появляется человеческое бытие. Существует бытие, независимое от человека и существующее до него, но наука о бытии невозможна без человека. Философия как наука о бытии является поэтому свидетельством и о бытии и о человеке, его познающем (и об объекте и о субъекте). Специфическим способом существования человека является наличие у человека сознания и действия. Поэтому отношение субъекта к «объективной реальности» — это не только идеальное познавательное отношение, но и практическое действие,— словом, отношение сущего к сущему. Значит не возникает вопрос, как попасть в сферу сущего,— мы всегда в ней»⁵. Лишь в этом плане можно рассматривать бытие как мир человека, бытие как предмет мировоззренческого анализа. Приобщенный посредством практики и общения к социальному бытию человек тем самым приобщен и к бытию как таковому, к миру сущего: «В составе бытия человек как сущее, осознающее все сущее и изменяющее его, не выносится за пределы бытия, он сам — сущее, включенное в состав сущего... Онтологическая характеристика, относящаяся к бытию вообще, тем самым распространяется и на жизнь человека»⁶.

В противном случае мир, бытие как таковое может мыслиться лишь вещевистским образом, как совокупность чисто внешних человеческих предметных форм, объектов. К. Маркс писал о таком понимании бытия: «...природа, взятая абстрактно, изолированно, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека ничто»⁷. Если сами вещи измеряются по одной лишь им присущей мерке, вне мерок функциональных свойств социальных вещей, человеческой предметности, историче-

⁵ Рубинштейн Л. С. Человек и мир.— В кн.: Проблемы общей психологии. Изд. 2-е. М., 1976, с. 260, 273.

⁶ Там же, с. 274.

⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 172.

ского бытия людей, то такое понимание бытия характерно, например, для метафизического домарксовского материализма. В противоположность этому в диалектико-материалистической мировоззренческой концепции утверждается, что «человек — не только природное существо, он есть *человеческое* природное существо, т. е. существующее для самого себя существо и потому *родовое существо*. Он должен проявить и утвердить себя как родовое существо и в своем бытии и в своем знании. Таким образом, подобно тому как *человеческие* предметы не являются природными предметами в том виде, как эти последние непосредственно даны в природе, так и *человеческое чувство*, как оно *есть* непосредственно, в своей непосредственной предметности, не есть *человеческая* чувственность, человеческая предметность»⁸. И здесь К. Маркс делает принципиально значимый методологический вывод: «Ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана *человеческому* существу адекватным образом»⁹. Это значит, что ни природное, ни социальное бытие не даны человеку прямо, а существуют для него как продукт промышленности, социально обусловленный предметно-практическим преобразованием природы, исторический продукт: «Чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь... он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения...»¹⁰ Понятое таким образом бытие как бытие опосредованное, соотнесенное с человеком (который тоже не сводим к какой-либо отдельной, в частности познавательной, функции; а понимаем как цельное практически-духовное существо, утверждающее себя в мире универсальным образом), и составляет смысл отношения человека и мира, выражает суть марксистско-ленинского миропонимания.

Итак, мировоззренческий анализ категорий, т. е. интерпретация их как форм бытия и сознания, фокусируется

⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 164.

⁹ Там же.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Соч., т. 3, с. 42.

на соотношении категорий как форм социального бытия и категорий общественного сознания, что является предпосылкой, позволяющей рассматривать соотношение категорий как форм сознания и бытия в общем виде, а это соотношение и является центральным при осмыслении мировоззренческого содержания категорий. По-видимому, в данном подходе, который касается всех категорий, заключена возможность исследования мировоззренческого содержания и гносеологической категории истины; здесь общий подход к их анализу в определенной мере совпадает. Однако схема анализа, диктуемая данным предметом исследования, обладает специфическими чертами, которые, в конечном счете, состоят в том, что категория истины является «чисто» гносеологической категорией. Поэтому выход на мировоззренческий анализ ее содержания можно осуществить адекватным образом, лишь отталкиваясь от гносеологии, путем нахождения предельных оснований как самой гносеологии, так и гносеологического смысла истины, а также пределов гносеологического подхода, которые и составляют точки взаимосвязи истины как категории сознания и истины как формы социального бытия. «В наиболее общем виде специфический философский метод, которым пользуется теоретико-познавательное исследование, можно охарактеризовать как прояснение смысла тех общих понятий и категорий, которыми человек оперирует в самых различных формах познавательной деятельности и главным образом в научном освоении мира. Это прояснение может быть достигнуто путем функционального анализа этих понятий как в общей системе науки, так и в свете структуры человеческого существования и всеобщих закономерностей бытия»¹¹.

Возникает проблема: каким образом постановка эпистемологических вопросов приводит к мировоззренческому уровню их анализа? Для рассмотрения этой проблемы следует обратиться к вопросу об отличии анализа познания в собственно гносеологии от частнонаучных видов познания (т. е. к вопросу о соотношении процесса познания как такового, общеполософского уровня анализа познания и тех или иных конкретных видов научного познания).

Рассмотрение вопроса об объективной истинности по-

¹¹ Квишнадзе Р. Е. Понятие истины и альтернативы в теории познания.— Тбилиси, 1977, с. 6.

знания и знания не является прерогативой исключительно философии, теории познания; он анализируется в определенном ракурсе каждой из наук, характерной чертой которых является стремление к получению истинного знания. Однако ни одна из этих наук не рассматривает вопрос об объективной истине вообще, вне конкретной формы ее нахождения в той или иной области знания. Здесь в свои права вступает философия, интересы исследования которой направлены не на получение объективно-истинного знания в той или иной отдельной сфере познания, а на выявление самой возможности его получения, вне зависимости от конкретного содержания познавательной деятельности. Иначе говоря, философия ставит вопрос не о том или ином виде познавательной истины, а о том, что может знать человек в принципе о месте знания в структуре бытия человека, в его жизнедеятельности. При этом познавательный объект рассматривается как предмет знания в целом ¹².

Возникает вопрос о смысле предельно общих понятий и категорий, об абсолютном моменте знания, о границах познания, но не в прямом и непосредственном плане, а в смысле того, что является пределом, предельным основанием познавательной деятельности, дальше которой не распространяется ее сфера и где осуществляется переход от теоретического к иным видам деятельности, где познавательная деятельность взаимодействует с иными видами цельной деятельности человека, переходит границы своего гносеологического значения и начинает выполнять иную, социокультурную роль, роль парадигм практически-духовного мира, мировоззренческую роль.

В общем можно сказать, что решение познавательных задач, разработка определенных представлений о научном познании является для философии, как и для других наук, важной самостоятельной проблемой, служащей предпосылкой мировоззренческого осмысления познания. Однако если для последних на этом в целом вопрос исчерпывается, то для философской рефлексии дело обстоит иначе. В ней представления о познании и знании всегда связаны с определенной социально-мировоззренческой позицией, так или иначе ориентированы на исследование

¹² См.: Лекторский Е. А., Швырев В. С. Методологический анализ науки. (Типы и уровни).— В кн.: Философия. Методология. Наука. М., 1972, с. 22—23.

философско-мировоззренческих проблем. Решение эпистемологических проблем, касающихся природы и механизмов научного познания в диалектико-материалистической философии (в отличие от буржуазной философии науки, замыкающей теоретико-познавательную проблематику частнонаучным уровнем рассмотрения), всегда осуществляется в контексте решения коренных мировоззренческих вопросов отношения человека к миру, места и значения человека в нем¹³. Понятие истинного анализируется в ней как философская проблема истины, а отношение субъекта к объекту выступает существенным срезом проблемы «человек—мир», ибо за проблемой бытия и сознания скрывается проблема бытия, сущего и человека, его познающего и осознающего.

Таким образом, гносеологический вопрос об абсолютности истины поворачивается еще одной существенной стороной, начиная выступать как вопрос о предельных основаниях не только частнонаучного познания, но и познавательной деятельности вообще. Поэтому анализ познавательной сферы в этом плане схематически можно рассматривать как единство методологического, гносеологического и философско-мировоззренческого уровней.

Глубокое мировоззренческое значение категориального статуса истины связано с фундаментальным марксистским положением о ее предметном характере. Если взять развернутое определение истины, включающее все три вида соответствия — соответствие понятия предмету, соответствие понятия понятию и соответствие предмета понятию, мысленному содержанию, — то последним отношением утверждается мысль о том, что развитое понятийное знание (знание на уровне идеи), в наибольшей степени характеризующееся как абсолютная истина, имеет стремление к самоотрицанию и переходу в действительность, к формированию новой реальности, новой социальной предметности. В. И. Ленин писал по этому поводу: «Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма. NB. Различие идеального от материального тоже не безусловно, не *überschwenglich*»¹⁴.

¹³ Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 104.

¹⁴ Там же, с. 104.

В этом плане предметность истины состоит прежде всего в революционном преобразовании мира в соответствии с коммунистическим идеалом. Воплощая результаты высшего мировоззренческого синтеза, идеал определяется не только в теоретико-познавательном аспекте (где в качестве гносеологического идеала он выполняет, как известно, существенную нормативную роль познавательной деятельности), а прежде всего в системе социально-регулятивных функций мировоззрения¹⁵ В данном отношении истина определяется как регулятив жизнедеятельности человека, выступая идеалом духовных устремлений субъекта как существенного компонента среди прочих ценностей его общественного бытия. Поэтому истина — не только знание, но и форма сознания и самосознания человека, ориентир его духовной жизни.

Духовный мир человека, человеческая субъективность могут существовать лишь потому, что человеческое влечено в широкое поле культуры, в рамки социальной предметности, которая выступает для человека — и в процессе его социализации, и в его повседневной деятельности — как их важнейшая предпосылка. Несомненно, что среди прочих слагаемых культурно-исторического наследия, определяющих внутренний мир человека, его сознание и самосознание, существенное место принадлежит поиску идеала истинного знания и истинного бытия как важнейших компонентов исторического опыта познания. Поэтому формирование духовного мира человека, выработка его ценностных ориентаций и его функционирование связаны не только с познанием истины, но и с превращением ее в убеждение, в способ мировидения и мироощущения. Как способ самосознания истина выступает в единой функции познания и переживания мира. Поэтому, если рассматривать истину под таким углом зрения, можно сказать, что человек не только может знать истину, но в определенном смысле и пребывать в ней.

Адекватная вписываемость истинностных результатов познания в структуру сознания и самосознания общественного индивида как единство познания и оценки, сущего и должного оказывается возможной потому, что сознание, включая в себя момент знания, целиком к нему не сводится; сознание есть прежде всего модус истории, ре-

¹⁵ См.: Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. Киев, 1977, с. 152—172.

зультирующая духовного опыта поколений, и не в последнюю очередь опыта нравственного, который присутствует в виде, хотя и неявном, предпосылки человеческого сознания, без которого сознания нет. Истина как компонент сознания через него связана со всей культурой как сферой реализации единства сущего и должного.

Культура хранит человеческий опыт, есть его универсализация и приближение к идеалу абсолютного, который, с одной стороны, никогда полностью не реализуется, а с другой — в тех или иных формах находит свое осуществление, усвершенствуется, уточняется и т. д. В этом плане идеалом выступает некий исторически изменчивый и вместе с тем инвариантный образец совершенства, соединяющий в себе черты мудрости, нравственного величия и прекрасного, т. е. единство истины, добра и красоты как предпосылку человеческой свободы. Поэтому стремление к осуществлению истинностного знания как идеала триединства истины, добра и красоты есть вместе с тем и реализация свободы. Понимание истины как отражения в знании и сознании объективного мира в соответствии с идеалами гуманизма противостоит буржуазному взгляду на истину как пользу. В таком срезе понятие истины находит выражение в истине как правде, связанной с выбором, решением, определенной позицией и социально-нравственной ответственностью.

Специфическая особенность мировоззрения, как показал В. И. Шинкарук, состоит в том, что оно — форма общественного самосознания человека, способ практически-духовного освоения мира¹⁶. Поэтому мировоззренческие принципы являются не только теоретическими положениями, но и формой ориентации человека в реальной жизнедеятельности, принципами его социального бытия. «Мировоззрение — это не просто *миропонимание*, но и орудие, а вместе с тем и результат миропреобразования»¹⁷. В данной связи вопрос о превращении знания в убеждение, как и вся проблема приобщения человека к миру культуры, решается в процессе превращения деятельности человека в полнокровную, универсальную включен-

¹⁶ См.: Шинкарук В. С. Философия и мировоззрение.— В кн.: Человек и мир человека, с. 16.

¹⁷ Шинкарук В. И. Философия, наука, мировоззрение.— В кн.: Диалектический и исторический материализм — философская основа коммунистического мировоззрения. Киев, 1977, с. 17.

ность в общественно-исторический процесс, когда индивид становится активным субъектом истории. Это приобщение осуществляется лишь в процессе изменения самой основы человеческого бытия, главного способа его существования — в процессе преобразования труда человека, превращения его в целеполагающую деятельность.

Таким образом, анализ мировоззренческого содержания истины характеризуется специфическими чертами. Эта специфика связана с тем, что истина является гносеологической категорией; в данном смысле раскрытие мировоззренческой функции истины возможно только посредством рассмотрения ее теоретико-познавательной природы, взятой в предельных характеристиках, социокультурной масштабности. Основанием, отправной точкой мировоззренческого анализа истины может выступать лишь теоретико-познавательная, логико-методологическая ее рефлексия. Но в свою очередь мировоззренческий анализ истины определяет новое видение всей гносеологической проблематики, задавая культурно-историческую определенность и выступая основанием ее разработки.

В этом смысле связь методологического и мировоззренческого аспектов истины осуществляется двояким образом. Во-первых, она выступает как объективная необходимость выхода логико-гносеологического анализа истины на мировоззренческий уровень. Во-вторых, не только гносеология с необходимостью завершается постановкой вопроса о ее социально-мировоззренческой обусловленности, но и само мировоззрение отображается в гносеологии. Соответственно следует отметить, что как познание вообще, так и концептуальное содержание категорий в качестве главных инструментов познавательной деятельности всегда культурно-исторически обусловлены; последнее воплощается прежде всего через влияние парадигмальных мировоззренческих установок, характерных для той или иной формации, эпохи, культуры. Исходные мировоззренческие характеристики различных эпох существенным образом определяют конкретные измерения, содержание и структуру познавательных форм, истинное содержание знания.

Истина определяется в сложной системе методологических, гносеологических и мировоззренческих опосредований. Ведь диалектико-материалистическая концепция истины предполагает учет ленинской идеи о единстве

(именно единства, а не тождества) диалектики, логики и теории познания. В данном аспекте это означает неотрывность рассмотрения логических форм и познавательных проблем от их диалектики как отражения объективной диалектики бытия (включая диалектику человеческого существования, диалектику взаимоотношения человека и мира). Выявление мировоззренческих характеристик истины через анализ ее теоретической и практической реализации в масштабе форм духовного производства и явлений общественной жизни предполагает выход за границы узкогносеологического содержания истины и ее рассмотрения как момента более широкого целого, теоретического ориентира в цельной жизнедеятельности человека, весомого аспекта культурно-исторического процесса.

Оглавление

Введение	3
----------	---

Часть 1

Мировоззрение, философия, культура

I. Категориальная структура научного мировоззрения	11
II. Историчность функций философии	25
III. Мировоззренческое и методологическое содержание принципа развития	36
IV. Диалектика и культура	53
V. Практика и культура	66
VI. Социально-мировоззренческий анализ технологии как способа практического отношения человека и мира	96

Часть 2

Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения

I. О категориальном составе философской концепции марксистского гуманизма	111
II. О некоторых методологических проблемах философского исследования человека	126
III. О соотношении содержания понятий «природа», «общество», «человек», «культура» в системе философских категорий	139
IV. Понятие «исторический мир» в системе философско-мировоззренческого знания	155
V. Формы и способы мировоззренческого отношения к действительности	172

Часть 3

Социально-практические основания, культурно-историческое содержание и мировоззренческая функция категорий

I. Социально-практическая природа и мировоззренческая функция категорий как форм познания, самосознания и целеполагания	187
II. О предметном содержании общественных отношений и категорий мышления	205
	367

III. Категории в контексте культуры	220
IV. Формы функционирования категории абсолютного в системе культуры	234
V. Мировоззренческие аспекты категорий конечного и бесконечного	254
VI. Свобода как специфический способ социальной детерминации	271

Часть 4

Мировоззренческая обусловленность и категориальное выражение познавательного отношения человека к действительности

I. Мировоззрение и актуальные проблемы методологии общественных наук	294
II. Знание, рефлексия и категории философии	306
III. Познание и миропонимание	317
IV. Мировоззренческий смысл и категориальные композиции научного знания	336
V. Мировоззренческий аспект категории истины	350

**ВЛАДИМИР ИЛЛАРИОНОВИЧ ШИНКАРУК,
БОРИС СЕРГЕЕВИЧ УКРАИНЦЕВ,
ЖАБОЙХАН МУБАРАКОВИЧ АБДИЛЬДИН И ДР.**

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КАТЕГОРИЙ И ЗАКОНОВ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

*Утверждено ученым советом
Института философии АН УССР*

Редакторы

Н. Г. АЙРОПЕТОВА, В. П. ВИНОКУР, А. А. ДОВГАЛЬ

Оформление художника

Ю. В. БОЙЧЕНКО

Художественный редактор

А. В. КОСЯК

Технические редакторы

Г. М. ТЕРЕЗЮК, С. Г. МАКСИМОВА

Корректоры

Е. Н. МЕЖЕРИЦКАЯ, Д. Я. КАШПЕР

Информ. бланк № 4141

Сдано в набор 28.02.81. Подп. в печ. 04.08.81. БФ 01125. Формат 84×108/32. Бумага кн. журнальная. Лит. гарн. Выс. печ. Усл. печ. л. 19,32. Уч. изд. л. 20,00. Усл. кр.-отт. 19,79. Тираж 2200 экз. Заказ 1—56. Цена 3 руб. 30 коп.

Издательство «Наукова думка». 252601, Киев, ГСП, Репина, 3.

Книжная ф-ка «Жовтень». 252053, Киев-53, Артема, 25.